Das Leben des Weisen

Philon von Alexandria,
De Abrahamo

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam REligionemque pertinentia
XXXVI

Mohr Siebeck

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam REligionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

Band XXXVI



Das Leben des Weisen

Philon von Alexandria, *De Abrahamo*

eingeleitet, übersetzt, kommentiert und
mit interpretierenden Essays versehen von

Matthias Adrian, Maximilian Forschner,
Daniel Lanzinger, Heinz-Günther Nesselrath,
Maren R. Niehoff, Friederike Oertelt,
Simone Seibert und Nicolai Sinai

herausgegeben von

Daniel Lanzinger

Mohr Siebeck

SAPERE ist ein Forschungsvorhaben der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms der Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften.

ISBN 978-3-16-157537-2 / eISBN 978-3-16-159352-9
DOI 10.1628/978-3-16-159352-9

ISSN 1611-5945 / eISSN 2569-4340 (SAPERE. Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

Der Band wurde vonseiten des Herausgebergremiums von Reinhard Feldmeier betreut und von Daniel Lanzinger in Bonn gesetzt. Druck von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier, gebunden von der Buch-binderei Spinner in Ottersweier.

SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen' Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam REligionemque pertinentia, ‚Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen') hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen", zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch die sinnliche des „Schmeckens" zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch „auf den Geschmack" der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.

Vorwort zu diesem Band

Nach „Abrahams Aufbruch“ (SAPERE XXX) wird in dieser Reihe ein zweiter Band zu Philon von Alexandrien vorgelegt. Die beiden Bände sind insofern komplementär, als der erstgenannte ein Werk aus der frühen Phase des alexandrinischen Religionsphilosophen behandelt, während nun eine Schrift aus dem Spätwerk vorgestellt wird. Philons „Leben des Weisen“ gewährt interessante Einblicke, wie ein philosophisch gebildeter Jude des 1. Jh. seine Religion im Kontext seiner Zeit profiliert. Da Philon hierbei die kulturelle Anschlussfähigkeit des Judentums betont, ist diese Schrift für Altertumswissenschaftler verschiedener Disziplinen von Interesse. Sie eignet sich als eine Epitome seines Denkens, aber auch besonders gut als Einstiegslektüre in sein umfangreiches Werk (z.B. für Studierende).

Die Einführung in die Schrift und die Übersetzung stammen von mir (Daniel Lanzinger, Bonn) als Bandherausgeber, ebenso auch die Mehrzahl der Anmerkungen. Der Schwerpunkt der Einleitung liegt auf einer zeitgeschichtlichen Kontextualisierung der Schrift: Die Abrahamsvita wird als in Rom entstandenes Werk verstanden, das an vielen Punkten durch Philons neue Rolle als politischer Botschafter in potentiell judenfeindlicher Umgebung geprägt ist. Darüber hinaus zeige ich an einigen Beispielen die Entwicklungslinien in Philons Denken vom Früh- zum Spätwerk auf.

Die Reihe der begleitenden Essays eröffnet Maren R. Niehoff (Jerusalem), die *Abr.* aus der Perspektive der antiken Biographie beleuchtet. Sie stellt heraus, dass Philon der erste hellenistische Autor ist, der die Gattung der Biographie für pädagogisch-moralische und religiös-kulturelle Zwecke einsetzt, indem er seine Vitenserie als eine Art identitätssichernde Ahnengalerie gestaltet. Damit kann Philon eine literarische Innovationsleistung zugeschrieben werden, die in der bisherigen Forschung üblicherweise für Plutarch reklamiert wird.

In welchem Umfang Philon als Philosoph gelten kann, ist eine vielverhandelte Forschungsfrage. Maximilian Forschner (Erlangen) zeigt in seinem Beitrag detailreich auf, dass Philon in vielfältiger Weise Anleihen bei der stoischen, aristotelischen und platonischen Philosophie nimmt. In gewisser Weise verwandelt er dabei Abraham in einen griechischen Philosophen – allerdings einen Philosophen von ganz eigener Art: Denn Philon ist es wichtig, dass der Mensch nicht aus eigener intellektueller Anstrengung zur Weisheit gelangt,

sondern dazu der Gnade Gottes und der Offenbarung der Schrift bedarf. Konsequenterweise gilt denn auch die Schriftauslegung bei Philon als die höchste Form der Philosophie.

Die beiden folgenden Beiträge von Simone Seibert (Göttingen) und Friederike Oertelt (Neuendettelsau) unterziehen ausgewählte Passagen des Textes einer genaueren Betrachtung. Simone Seibert untersucht Philons Dreischritt von der Hoffnung über die Umkehr zur Gerechtigkeit, der in *Abr.* 7–47 mit Enosch, Henoch und Noah in Verbindung gebracht wird. Der Beitrag stellt heraus, dass Philon im Pentateuch ein komplettes „Gebäude" einer ethischen Systematik wiederfindet, die er mit Hilfe der allegorischen Schriftauslegung entfaltet. Wie durch einen Vergleich mit der *Tabula Cebetis*, mit *Joseph und Aseneth* und mit Prudentius' *Psychomachie* deutlich wird, greift Philon dabei auf vorhandene Traditionen der literarischen Darstellung von Tugenden zurück, entwickelt diese weiter und übt damit einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf spätere christliche Entwicklungen aus.

Friederike Oertelt widmet sich den beiden einzigen weiblichen Figuren in Philons Schrift, nämlich Sara und Hagar. Sie arbeitet heraus, dass Sara von Philon im Wesentlichen nur in Relation zu Abraham wahrgenommen wird, insofern sie die ideale Ehefrau verkörpert. Dabei lässt sich zeigen, dass Philon bei seiner Darstellung der biblischen Geschichte auf römische Ehevorstellungen rekurriert. Hagar wird in diesem Zusammenhang zu einer Randfigur marginalisiert. Insgesamt verweist Oertelt auf die deutlichen Unterschiede zum Frühwerk, wo Philon beide Frauen einer ausführlichen allegorischen Auslegung würdigt.

Der Beitrag von Matthias Adrian (Berlin) beleuchtet aus religionsgeschichtlicher Perspektive einen bemerkenswerten Aspekt von Philons Sprachgebrauch, nämlich seine häufige Verwendung des Begriffs „Orakel" (χρησμοί). Adrian zeigt auf, dass Philon die griechisch-römischen Konzepte von Divination und Inspiration kennt und zur Erklärung seines eigenen Schriftverständnisses in Dienst nimmt. Divination im jüdischen Sinn ist für ihn strikt begrenzt auf die Tora, die er seinen Lesern als eine Art Gesamtausgabe echter Orakelbescheide präsentiert. Als möglichen Grund für diese scharfe Abgrenzung macht Adrian die Konkurrenz der ebenfalls in Alexandrien entstandenen sibyllinischen Orakelbücher aus, die durch ihre antirömische Stoßrichtung ein Bild vom Judentum vermitteln, das nicht zur „Werbestrategie" Philons passt.

Wie bei SAPERE üblich steht am Ende der Essayreihe ein Beitrag, der einen Aspekt der Wirkungsgeschichte beleuchtet. Für den vorliegenden Band hat diese Aufgabe Nicolai Sinai (Oxford) übernommen,

der sich mit der Rezeption Abrahams im Islam beschäftigt. Er stellt zunächst heraus, dass Abraham in allen drei „abrahamitischen" Religionen als identitätsstiftende Figur verwendet wird – dies allerdings häufig in einem abgrenzenden, „superzessionistischen" Duktus, insofern mit Hilfe von Abraham die Überlegenheit der eigenen Tradition demonstriert wird. In diesem Sinne verfolgen die bei Philon und im Koran gezeichneten Abrahambilder eine vergleichbare Pragmatik, auch wenn sich zwischen beiden Texten keine direkte traditionsgeschichtliche Linie ziehen lässt. Auch in der nachkoranischen Literatur entfaltet die biblische Abrahamtradition weiter ihre Wirkung, insofern die Lücken im koranischen Erzählgut mit christlich-jüdischem Bibelwissen aufgefüllt werden. Wie Sinai abschließend darlegt, findet sich im 13. Jh. bei Ibn ʿArabī auch im Islam eine Tendenz zur allegorischen Vertiefung der Abrahamserzählung, die in mancher Hinsicht mit dem hermeneutischen Ansatz Philons vergleichbar ist.

Alle Beiträge wurden auf einem Kolloquium, das am 23. und 24. Oktober 2018 in Göttingen stattfand, intensiv diskutiert. So kann auch dieser SAPERE-Band für sich beanspruchen, ein interdisziplinäres Gemeinschaftsprojekt zu sein. Für die konstruktive Zusammenarbeit sei allen Beteiligten herzlich gedankt. Besonderer Dank gilt Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath (Göttingen) für die kritische Durchsicht von Text und Übersetzung und seine hilfreichen Verbesserungsvorschläge, Prof. Dr. Reinhard Feldmeier (Göttingen), Prof. Dr. Rainer Hirsch-Luipold (Bern), und Prof. Dr. Jan Opsomer (Leiden) für weiterführende Hinweise zur Religions- und Philosophiegeschichte, Herrn Dr. Andrea Villani (Göttingen) für die Redaktion von Text und Übersetzung und ganz besonders Dr. Simone Seibert (Göttingen) für die Koordination des Gesamtprojekts. Zu danken habe ich nicht zuletzt auch den Hilfskräften, die im Hintergrund zum Gelingen dieses Bandes beigetragen haben: Maria Gkamou für die Vorbereitung des Kolloquiums, Maurice Jensen für das Layout von Text und Übersetzung, Sean Ciaran Rehyn und Mark Linge für das Lektorat sowie Hannah Judith für die Unterstützung bei der Erstellung der Druckvorlage und der Register.

Bonn, im September 2019 Daniel Lanzinger

Inhaltsverzeichnis

D. Anhang

A. Einführung

Einführung in die Schrift

Daniel Lanzinger

1. Vorbemerkungen

Der vorliegende Band ist nach demjenigen zu *De migratione Abrahami* der zweite in dieser Reihe, der einer Schrift Philons von Alexandrien gewidmet ist.[1] Zudem präsentiert auch der vorliegende Band ein Werk, das sich mit Abraham beschäftigt. Gerade in dieser thematischen Doppelung liegt jedoch ein großer Reiz, denn sie ermöglicht den Vergleich zwischen zwei Schriften des gleichen Autors, die aus unterschiedlichen Lebensphasen stammen: Während *De migratione Abrahami* aus Philons früher Schaffensphase stammt, soll nunmehr eine Schrift aus seinem Spätwerk vorgestellt werden. Auf diese Weise ergibt sich ein thematischer Querschnitt, der es erlaubt, anhand einiger Motive die Entwicklung von Philons Gedankenwelt nachzuzeichnen.

Im Vorgängerband hat Maren R. Niehoff bereits dargestellt, was über Philons Biographie bekannt ist, und eine plausible Begründung für die von ihr vorgeschlagene Chronologie seiner Schriften vorgetragen.[2] Deshalb ist an dieser Stelle keine erneute Darstellung erforderlich und biographische Aspekte werden hier auf das beschränkt, was zum Verständnis der in diesem Band vorgestellten Schrift notwendig ist.

2. Der Ort von *De Abrahamo* in Philons Gesamtwerk

Wir haben bei *De Abrahamo* das Glück, dass sich der literarische Ort der Schrift innerhalb des philonischen Gesamtwerks aufgrund zahlreicher Vor- und Rückverweise gut bestimmen lässt.[3] *Abr.* 2 blickt zurück auf eine vorangehende Schrift über die Schöpfung. Damit

---

[1] Vgl. NIEHOFF / FELDMEIER 2017.

[2] Vgl. NIEHOFF 2017; vgl. zudem ausführlich NIEHOFF 2018.

[3] Vgl. dazu D. T. RUNIA, „The Place of *De Abrahamo* in Philo's *œuvre*", *SPhiloA* 20 (2008) 133–150; außerdem die Zusammenstellung und Diskussion der Querverweise bei STERLING 2012, 67–75.

kann nur *De opificio mundi* gemeint sein. Der Abschnitt *Abr.* 48–59 wiederum blickt über das Ende von *De Abrahamo* hinaus, denn er fungiert als Einleitung zu einer Dreierserie von Biographien über Abraham, Isaak und Jakob. Da sich der weitere Text von *Abr.* nur mit Abraham (und Sara) beschäftigt, ist zu erschließen, dass auf diese Schrift ursprünglich zwei weitere, eigenständige Biographien über Isaak bzw. Jakob folgten. Diese beiden Schriften haben sich nicht erhalten. Gesichert ist jedoch die Fortsetzung: Eine vierte Biographie über Joseph (*De Josepho*) schließt nahtlos an die Überlieferungslücke an, denn Philon rekapituliert darin zu Beginn die drei vorangegangenen Schriften.[4]

Schon in *Abr.* deutet Philon an, dass er ein Projekt verfolgt, dessen Gegenstand über den Stoff des Buches Genesis hinausreicht. Das Stichwort „Gesetz“ dient ihm dabei als übergeordnete thematische Klammer: Er versteht die Patriarchen als die „allgemeineren und modellartigen“ Gesetze,[5] während er die im eigentlichen Sinne gesetzlichen Texte der Tora als die „speziellen und abbildartigen“ Gesetze bezeichnet (*Abr.* 3). Zugrunde gelegt ist dabei die Annahme, die Patriarchen hätten sich schon vor der Verschriftlichung des mosaischen Gesetzes an dieses gehalten. In diesem Sinne sind die Patriarchen „lebendige und vernünftige Gesetze“, die schriftlichen Gesetze hingegen „Kommentare zum Leben der Alten“ (*Abr.* 5). Philon gelingt es auf diese Weise, die narrativen und die präskriptiven Teile des Pentateuch – oder in rabbinischer Terminologie: Haggada und Halacha – einander zuzuordnen und einen inneren Zusammenhang herzustellen.

Die Behandlung der „speziellen und abbildartigen“ Gesetze wird in *Abr.* 3 bereits angekündigt, die Ausführung dieses Vorhabens ist jedoch in eigenständige Schriften ausgelagert: Dem Dekalog ist ein ganzes Buch gewidmet (*De decalogo*), eine weitere Schrift in vier Büchern beschäftigt sich mit den Einzelgesetzen (*De specialibus legibus*). Eine Art Anhang zu allen bisher genannten Werken bilden schließlich Philons Schriften über die Tugenden (*De virtutibus*) und über die Belohnungen und Strafen (*De praemiis et poenis*), in denen er unter übergeordneten Gesichtspunkten sowohl auf die erzählenden als auch auf die gesetzlichen Texte des Pentateuch zurückgreift.

Die Querverweise in *Abr.* enthalten also im Kern bereits die Gliederung eines größeren Gesamtprojekts. Man kennt es heute unter

[4] Vgl. *Ios.* 1; s. auch die Zusammenfassung dieser drei Biographien in *Praem.* 24–51.

[5] Zum Hintergrund dieser Formulierung s.u. den Abschnitt 7.2.

dem (nicht von Philon stammenden) Titel *Expositio legis*.[6] Allerdings scheint es, dass Philon sein Konzept im Zuge des Schreibprozesses noch modifiziert hat: So sind z.B. in *Abr.* nur drei Patriarchenbiographien vorgesehen, sodass die Josephsvita wie eine nachträgliche Ergänzung wirkt. Vor allem aber fällt auf, dass Philon in der letzten Schrift der Reihe einen etwas modifizierten Aufbau des Pentateuch (und damit indirekt auch seines Kommentarwerks) anführt. Schematisch lässt sich dies folgendermaßen darstellen:[7]

<table>
<tr><th></th><th>Gliederung nach Abr. 1–5</th><th colspan="2">Gliederung nach Praem. 1</th></tr>
<tr><td>De opificio mundi</td><td>Schöpfung</td><td colspan="2">Schöpfung</td></tr>
<tr><td>De Abrahamo</td><td rowspan="5">Allgemeine Gesetze</td><td colspan="2" rowspan="5">Geschichte</td></tr>
<tr><td>De Isaaco
(nicht erhalten)</td></tr>
<tr><td>De Iacobo
(nicht erhalten)</td></tr>
<tr><td>De Iosepho</td></tr>
<tr><td>De vita Mosis?[8]</td></tr>
<tr><td>De decalogo</td><td rowspan="2">Spezielle Gesetze</td><td rowspan="2">Gesetze:</td><td>a) allgemeine</td></tr>
<tr><td>De specialibus legibus</td><td>b) spezielle</td></tr>
<tr><td>De virtutibus</td><td>Anhang I</td><td colspan="2">Anhang I</td></tr>
<tr><td>De praemis et poenis</td><td>Anhang II</td><td colspan="2">Anhang II</td></tr>
</table>

---

[6] Dass eine zusammenhängende Schriftenreihe vorliegt, erkannte erstmals A. GFRÖRER, *Kritische Geschichte des Urchristenthums. Bd. 1/1: Philo und die alexandrinische Theosophie, oder vom Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des neuen Testaments* (Stuttgart 1831) 8–26. Die Bezeichnung *Expositio legis* scheint sich vom Französischen her eingebürgert zu haben: L. MASSEBIEAU, *Le classement des œuvres de Philon*. BEHE.R 1 (Paris 1889) nennt die Reihe erstmals „l'exposition de la loi".

[7] In Anlehnung an STERLING 2012, 68.

[8] Der literarische Ort dieser Schrift ist ein notorisches Problem der Philonforschung. Sicher ist, dass die Schrift vor *Virt.* und *Praem.* entstanden ist, da von dort aus darauf zurückverwiesen wird (*Virt.* 52; *Praem.* 53). Da die in *Mos.* II 46f. gegebene Gliederung des Pentateuch inhaltlich zwischen den beiden oben angeführten steht (vgl. STERLING 2012, 68f.), dürfte *Mos.* nach *Abr.* entstanden sein. Die Schrift könnte also entweder die Reihe der Biographien abschließen (NIEHOFF 2018, 246), eine nachträglich verfasste Einführungsschrift zur Gesamtreihe sein (STERLING 2012, 72–74) oder gar eine eigenständige, vor der *Expositio* zu lesende Einführungsschrift ins Judentum darstellen (GOODENOUGH 1933; ROYSE 2009, 47).

Die biographischen Abschnitte des Pentateuch werden also in *Praem.* 1 nicht mehr den Gesetzen zugeordnet, sondern einem „geschichtlichen" Teil. Ein Grund dafür könnte darin zu suchen sein, dass Philon in *Praem.* auch negative Figuren (wie z.B. Kain) behandelt, die sich schwerlich als Verkörperung von Gesetzen darstellen lassen.

Insgesamt wird deutlich: Im Unterschied zu Philons erster Schriftenreihe, dem Allegorischen Kommentar, in dem die ausgelegten Primärtexte ausschließlich aus der Genesis stammen, liegt in der *Expositio legis* der Versuch einer Gesamtdarstellung des Pentateuch vor. *Abr.* bildet darin den ersten Teil einer Serie von Biographien. Aufgrund dieser Einbettung in einen größeren literarischen Zusammenhang und in ein übergreifendes Gesamtkonzept lassen sich die zentralen Themen von *Abr.* in der gesamten *Expositio* wiederfinden und weiterverfolgen. Darauf ist in Kürze zurückzukommen (s.u. 7.), doch sind zuvor noch einige weitere Einleitungsfragen zu thematisieren.

3. Zeit, Ort und Umstände der Abfassung

Wie Maren R. Niehoff überzeugend dargelegt hat, ist die *Expositio* dem Spätwerk Philons zuzurechnen.[9] Als Philon diese Schriftenreihe niederschrieb, lagen einschneidende Erlebnisse hinter ihm, die ihn aus seinem bisherigen Gelehrtendasein herausgerissen hatten:[10] In Alexandrien war es zu massiven antijüdischen Ausschreitungen gekommen. Die jüdische Bevölkerung der Stadt schickte daraufhin eine Gesandtschaft nach Rom zu Kaiser Caligula – mit Philon an der Spitze. Die Delegation kam Ende 38 nach Rom und blieb dort mindestens bis zur Ermordung Caligulas und dem Amtsantritt seines Nachfolgers Claudius im Januar 41.[11] In diesen drei Jahren wurden Philon und seine Begleiter lediglich zweimal vom Kaiser empfangen. Philon verbrachte also viel Zeit im Wartestand. Spätestens als Caligula im Oktober 39 zu einem Feldzug nach Germanien aufbrach (von dem er erst im August 40 wieder zurückkehrte), muss Philon klar geworden sein, dass er mit seinem politischen Auftrag für längere Zeit nicht vorankommen würde. Er nutzte diese Zwangspause offenbar zur Weiterbildung und zum Schreiben.

---

[9] Vgl. NIEHOFF 2018; dort auch zum Folgenden.

[10] Vgl. die dramatische Darstellung dieses Umbruchs in *Spec.* III 1–6.

[11] Zur Chronologie vgl. A. HARKER, *Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The Case of the Acta Alexandrinorum* (Cambridge 2008) 10–21.

Es lassen sich Beobachtungen anführen, die dafür sprechen, dass *Abr.* während Philons Zeit in Rom entstand. Die darauffolgende Schrift über Joseph enthält nämlich Bemerkungen, die für ein Publikum in Alexandrien offensichtlich überflüssig wären:[12] In *Ios.* 157 werden die Verwaltungsbezirke Ägyptens als die „sogenannten Nomoi" eingeführt, was mangelnde Vertrautheit mit dieser Region voraussetzt, und die spöttische Bemerkung über den Untergang der ehemals in Alexandrien residierenden Ptolemäerdynastie in *Ios.* 135f. spiegelt eine proromische Perspektive wider und wäre in der ägyptischen Metropole gewiss nicht gut angekommen. Es ist deshalb zu vermuten, dass Philon *Abr.* (und mindestens auch *Ios.*) noch vor seiner Rückkehr nach Alexandrien fertigstellte. Damit ergibt sich eine Datierung der Schrift zwischen 39 und 41 n. Chr.

4. Die Adressaten

Sind die Abfassungsumstände genauer bestimmt, stellt sich sogleich die Anschlussfrage, für welchen Adressatenkreis Philon diese Schrift schrieb. In der Forschung sind alle erdenklichen Positionen vertreten worden: für Juden;[13] für jüdische Apostaten, die zurückgewonnen werden sollen;[14] für am Judentum interessierte Heiden;[15] für dem Judentum feindlich gesinnte Heiden.[16] Ein hilfreicher Ansatzpunkt ist hierbei die Frage, welche Vorkenntnisse Philon bei seinen Leserinnen und Lesern voraussetzt. In dieser Hinsicht ist ein signifikanter Unterschied zu den Schriften des alexandrinischen Frühwerks festzustellen: Während er dort die Details einzelner Verse kommentiert und die größeren literarischen Zusammenhänge als bekannt voraussetzt, geht Philon in *Abr.* nur selten auf den genauen Wortlaut des biblischen Textes ein, um dafür umso ausführlicher dessen Inhalt zu referieren. Dies geschieht in sehr freier Weise: Aus den teils eher knapp und nüchtern erzählten Vorlagentexten werden bei Philon detailverliebte und spannende Geschichten. Wer die Schrift mit dem Bibeltext im Hinterkopf (oder gar in der Hand) mitverfolgt, wird sich über

---

[12] Vgl. M. R. NIEHOFF, „Philo's Exposition in a Roman Context", *SPhiloA* 23 (2011) [1–21] 16.

[13] Vgl. COHN u.a. 1962, Bd. 1, 219: *Abr.* und *Ios.* seien im Gegensatz zu *Mos.* „vornehmlich für Wissende, für Juden, geschrieben und haben demgemäß mehr die Absicht, zu erbauen, zu deuten und objektiv zu belehren"; ähnlich PRIESSNIG 1929, 148.

[14] Vgl. SANDMEL 1979, 47.

[15] Vgl. GOODENOUGH 1933; BÖHM 2005, 176.

[16] So NIEHOFF 2011, 177, die ihre These allerdings inzwischen zugunsten der zuletzt genannten Position korrigiert hat (vgl. NIEHOFF 2018, 151).

Vieles wundern. Anke Mühling bringt das treffend auf den Punkt: Philons Freiheit bei der Nacherzählung „geht so weit, dass der Text der Genesis kaum rekonstruierbar wäre, wenn einem allein der Text zur Verfügung stünde, den Philo daraus gemacht hat.“[17] Deshalb ist zu vermuten, dass Philon bei den Lesern der *Expositio* keine Bibelkenntnisse voraussetzt. Vielmehr will er sie in möglichst ansprechender Weise mit einem ihnen unbekannten Stoff vertraut machen – und ihnen dabei vielleicht auch die Originallektüre ersparen, da das Griechisch der Septuaginta aus der Perspektive eines gebildeten Griechen nicht gerade ein literarisches Vergnügen darstellt und womöglich abschreckend wirken könnte. Der biblische Text wird jedoch nicht nur stilistisch und rhetorisch, sondern auch inhaltlich aufpoliert: Philon präsentiert Abraham seinen Lesern stets im besten Licht. Aspekte des biblischen Abrahambildes, die an der Tugendhaftigkeit des Protagonisten Zweifel wecken könnten, werden konsequent übergangen.[18] Auch dies legt nahe, dass wir es mit einer an Nichtjuden adressierten Werbeschrift zu tun haben. Das passt ins oben beschriebene Bild von Philons Zeit in Rom: Man könnte die *Expositio* daher als ein literarisches Begleitprojekt zu seiner politischen Agenda bezeichnen, die ebenfalls darauf abzielt, die Angelegenheiten der Juden in ein positives Licht zu rücken.

Unter dieser Annahme bedürfen jedoch zwei Aspekte einer Erläuterung, da sie dem auf den ersten Blick entgegenstehen. Das eine betrifft den gewissen Elitarismus, der den Lesern immer wieder entgegenschlägt: So teilt Philon z.B. mit, die Größe der Taten Abrahams sei „nicht für jedermann offensichtlich, sondern nur für diejenigen, die von der Tugend gekostet haben“ (89; ähnliche Formulierungen in 19; 22; 87; 219). Ebenso geht er davon aus, dass der Literalsinn der Schrift für die Allgemeinheit bestimmt sei, während die allegorische Bedeutungsebene „verborgen“ und „nur für wenige zugänglich“ ist (147; vgl. 200). Solche Formulierungen, die teils an die Sprache von Mysterienkulten angelehnt sind,[19] finden sich zuhauf im Frühwerk,

[17] MÜHLING 2011, 279.

[18] Dies fällt insbesondere bei Philons Wiedergabe von Gen 12,10–20 auf (vgl. *Abr.* 90–98): Abrahams Notlüge, dass Sara seine Schwester sei (Gen 12,13), wird ebenso verschwiegen wie der Umstand, dass der Pharao sich Sara zur Frau nahm (Gen 12,19) – und die Ehe der beiden Erzeltern nicht so rein blieb wie von Philon behauptet (vgl. *Abr.* 98).

[19] Vgl. RIEDWEG 1987, 70–115 (mit einer Zusammenstellung aller philonischen Belegstellen: 108–115); M. N. A. BOCKMUEHL, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*. WUNT II 36 (Tübingen 1990) 69–81; N. G. COHEN, „The Mystery Terminology in Philo“, in: R. DEINES / K.-W. NIEBUHR (Hg.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum, 1.–4. Mai 2003, Eisenach/Jena.* WUNT 172 (Tübingen 2004) 173–187; A. M.

das sich tatsächlich exklusiv an Juden richtet. Vor dem Ausplaudern von innerjüdischem Geheimwissen an Außenstehende wird dort ausdrücklich gewarnt.[20] Im Spätwerk steht dieser esoterische Anstrich jedoch in offensichtlichem Kontrast dazu, dass Philon seinem Publikum erst einmal die Grundlagen erklären muss. Daher sind solche Formulierungen wohl am besten als implizite *captationes benevolentiae* zu erklären: Den Lesern wird der Eindruck vermittelt, sie gehörten bereits zum Kreis der Verständigen, die einer Unterweisung in die tieferen Geheimnisse für würdig befunden werden.[21] Diese rhetorische Strategie zielt darauf ab, die Leser in ihren Sympathien für das Judentum zu bestärken – sie setzt aber voraus, dass solche Sympathien zumindest grundsätzlich vorhanden sind.

Das zweite diskussionsbedürftige Problem ist die Passage *Abr.* 178–199. Dies ist die einzige Stelle in der Schrift, in der Philon sich eines massiv polemischen Tonfalls bedient. Wie Maren R. Niehoff gezeigt hat, richtet sich diese Invektive gegen jüdische Exegetenkollegen, die die antiken Methoden der wissenschaftlichen Homerauslegung, wie sie im Umfeld der Bibliothek von Alexandrien beispielsweise von Aristarchos praktiziert wurden, auf die Bibel anwenden.[22] Zu diesen Methoden gehört die historische Kontextualisierung, und in diesem Sinne zeigen Philons Kollegen auf, dass die Erzählung von der Beinahe-Opferung Isaaks ihre Plausibilität dadurch erhält, dass auch anderswo Menschenopfer betrieben wurden. Das ist aus Philons Sicht problematisch, weil es die von ihm postulierte Einzigartigkeit von Abrahams Tat relativiert. Entsprechend scharf fällt seine Erwiderung aus. Die Stelle wirft die Frage auf, warum in einer nach außen adressierten Schrift eine innerjüdische Kontroverse ausgefochten wird. Wenn Philon hier, statt innere Geschlossenheit zu demonstrieren, eine offene Flanke bietet, so deutet auch dies darauf hin, dass er bei seinen Lesern ein gewisses Maß an Grundsympathie für das Judentum voraussetzt: Er scheint damit zu rechnen, dass die Leser bei ihrer weiteren Beschäftigung mit jüdischen Traditionen von den Ar-

MAZZANTI, „The ‚Mysteries' in Philo of Alexandria", in: F. CALABI (Hg.), *Italian Studies on Philo of Alexandria.* Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean Antiquity 1 (Boston / Leiden 2003) 117–129.

[20] Vgl. *Cher.* 48.

[21] Eine ähnliche Strategie verfolgt Plutarch in seiner Schrift über Isis und Osiris: Er verweist regelmäßig auf die Geheimhaltungspflicht von Kultinterna gegenüber Außenstehenden, teilt den Lesern aber *de facto* sehr viel davon mit. Vgl. dazu P. VAN NUFFELEN, *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*. Greek Culture in the Roman World (Cambridge 2011) 56–58.

[22] Vgl. NIEHOFF 2011, 95–111. Anders jedoch L. H. FELDMAN, „Philo's Version of the Aqedah", *SPhiloA* 14 (2002) 66–86, der an pagane Kritiker des Judentums denkt.

gumenten seiner Konkurrenten Kenntnis bekommen könnten – und entscheidet sich daher dafür, prospektiv selbst darauf einzugehen und diese Argumente ins (aus seiner Sicht) rechte Licht zu rücken.

Insgesamt ergibt sich: *Abr.* setzt keine Kenntnisse über jüdische Traditionen, wohl aber ein gewisses Maß an Sympathie für das Judentum voraus. Seine intendierten Leser dürften – wie auch später jene des Josephus – in der römischen Oberschicht zu suchen sein.[23]

5. Gattung der Schrift

Dieser Vorschlag zur intendierten Leserschaft findet eine weitere Bestätigung, wenn man die Schrift unter Gattungsaspekten untersucht. Der überlieferte Titel des Werks lautet: *Das Leben (βίος) des Weisen, der durch Belehrung vollendet wurde, oder das erste Buch der ungeschriebenen Gesetze, das von Abraham handelt*. Das Stichwort βίος weckt bei antiken Lesern die Erwartung, die Biographie einer bedeutenden Persönlichkeit vorliegen zu haben – und damit einer Gattung, die sich in der römischen Oberschicht großer Beliebtheit erfreute.[24] Die Zuordnung zur Biographie ist insofern plausibel, als sich große Teile der Schrift tatsächlich mit einer einzelnen Person beschäftigen, nämlich mit Abraham, dessen Leben erzählt – oder besser: nacherzählt – wird. Mit Plutarch, dem „Klassiker" der kaiserzeitlichen griechischen Biographie, teilt Philons Schrift zwei wichtige Gemeinsamkeiten: Zum einen eine pädagogisch-moralische Absicht, insofern die Hauptfigur als außergewöhnliche Person mit Vorbildcharakter dargestellt wird; und zum anderen, dass diese Darstellung in Form von aneinandergereihten Anekdoten geschieht.[25]

Wer die Schrift in der Erwartung in die Hand nimmt, eine Biographie zu lesen, wird sich dennoch in mehrfacher Hinsicht wundern. Zwar weisen antike Biographien eine große Bandbreite von Gestaltungsmöglichkeiten auf, doch gibt es zwei inhaltliche Elemente, die keinesfalls fehlen dürfen: Informationen zu Abstammung und Geburt sowie zu den Umständen des Todes.[26] In *Abr.* findet sich jedoch we-

[23] So auch NIEHOFF 2018, 151.

[24] Siehe dazu den Beitrag von Maren R. Niehoff in diesem Band. Zur Geschichte der Gattung vgl. z.B. HÄGG 2012; SONNABEND 2002; MOMIGLIANO 1993.

[25] Vgl. M. R. NIEHOFF, „Philo and Plutarch as Biographers: Parallel Responses to Roman Stoicism", *GRBS* 52 (2012) 361–392.

[26] MOMIGLIANO 1993, 11, macht daraus eine Minimaldefinition der Gattung: „An account of the life of a man from birth to death is what I call biography." SONNABEND 2002, 18, schließt daraus, dass „die Darstellung nur eines bestimmten Lebensabschnittes wohl nicht als Biographie gelten kann."

der das eine noch das andere. Auffällig ist zudem, dass Philon seine Leserschaft lange warten lässt, bis der Protagonist seiner Schrift endlich einmal in Erscheinung tritt: Der Name „Abraham" fällt erstmals in § 51, und der eigentlich biographische Teil beginnt gar erst in § 60. Davor werden die Leser in unterschiedlicher Ausführlichkeit mit drei weiteren biblischen Personen bekannt gemacht: Enosch, Henoch und Noah. Und schließlich weist auch der Abrahamteil die Merkwürdigkeit auf, dass Philon die Darstellung von Episoden aus dem Leben der Hauptfigur regelmäßig unterbricht, um auf eine abstrakte Ebene zu wechseln und das Erzählte allegorisch zu kommentieren. Diese Ebene scheint sogar die eigentlich relevante zu sein: In *Abr.* 54 findet sich die für eine Biographie recht ungewöhnliche Äußerung, dass es nicht um Menschen, sondern um Optionen des Tugenderwerbs gehe.[27]

All dies deutet darauf hin, dass hier ein Quereinfluss einer anderen Gattung vorliegt: *Abr.* ist nicht nur Biographie, sondern auch Kommentar.[28] Das ist insofern nicht erstaunlich, als dies in Philons Frühwerk die ausschließliche Form ist, sich mit der Schrift zu beschäftigen. Die Unterscheidung zwischen einer wörtlichen und einer allegorischen Sinnebene diente bereits in den *Quaestiones* als Gliederungsprinzip. Dieses ist auch hier übernommen, aber jetzt nicht mehr auf Einzelverse bezogen, sondern auf ganze Perikopen. Die Einbeziehung von Enosch, Henoch und Noah wiederum dürfte dem Umstand geschuldet sein, dass Philon ein durchgängiges Kommentarwerk zum Pentateuch schaffen und deshalb die Lücke zwischen der in *Opif.* behandelten Schöpfung und den Abrahamserzählungen schließen wollte. Die Stoffauswahl allerdings orientiert sich letztlich doch wieder an biographischen Gesichtspunkten: Als Parallele zur Trias Abraham/Isaak/Jakob greift Philon drei weitere Einzelfiguren heraus, die er mit dem Thema „Tugend" in Verbindung bringen kann.[29] Die

---

[27] Gemeint ist also an dieser Stelle nicht, dass die Protagonisten vorbildhaft Tugenden praktizieren (das wäre in einer Biographie üblich), sondern diese allegorisch repräsentieren. Zum Hintergrund der Stelle vgl. unten 7.1.

[28] Zu Philon im Kontext der antiken Kommentarliteratur vgl. NIEHOFF 2011, 133–185. Eine präzise Einordnung in ein Gattungsschema gestaltet sich insofern schwierig, als von den ehemals zahlreichen Werken alexandrinischer Homerphilologen nur Fragmente erhalten sind. Vgl. dazu E. DICKEY, *Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises* (Oxford 2007), die einen guten Überblick bietet. Die ältesten vollständig erhaltenen Kommentarwerke der griechischen Literatur sind daher Philons Schriften.

[29] Im Speziellen geht es um die Vollkommenheitsgrade im Erreichen der Tugend: Enosch steht für den Hoffnungsvollen, Henoch für den Reumütigen und Noah für den Vollendeten (vgl. *Abr.* 7–47). Zur Deutung dieser drei Figuren bei Philon vgl. auch den Beitrag von Simone Seibert in diesem Band.

Erzählungen von Kain und Abel und vom babylonischen Turmbau, die im biblischen Text erheblich mehr Raum einnehmen als die Randfiguren Enosch und Henoch, kann Philon hingegen an dieser Stelle nicht gebrauchen, weil sie kein tugendhaftes Verhalten illustrieren.

Neben Biographie und Kommentar ist noch eine dritte Gattung zu nennen, an die sich Anklänge finden, nämlich die der Lobrede (Enkomion bzw. Panegyrikos).[30] Die Schrift endet mit einer Zusammenstellung von drei Lobesworten über Abraham (*Abr.* 262–275), und auch davor finden sich zahlreiche Stellen, an denen Philon Abrahams (und Saras) Tugenden lobend herausstellt (vgl. *Abr.* 4; 191; 217; 247; 255). Allerdings bleibt er auch darin ganz Exeget, indem er deutlich macht, dass dieses Lob schon im biblischen Text selbst zum Ausdruck kommt.

Als Gesamteindruck ergibt sich: Philon behält zwar einige Grundstrukturen des Kommentars bei (die ihm aus seinem Frühwerk gut vertraut sind), doch bettet er diese in *Abr.* erstmals ein in eine in Rom beliebte, für ihn jedoch neue Großgattung: die Biographie (mit panegyrischem Unterton). Der Fokus liegt nicht mehr darauf, für Insider die Schrift zu kommentieren, sondern Abraham als zentrale Gestalt des Judentums in positivem Licht zu porträtieren.

6. Aufbau der Schrift

Die Schrift weist insgesamt eine klare Disposition auf. Wie oben schon angeklungen ist, gibt die Einteilung in zwei Triaden mit jeweils drei Personenporträts die Grobstruktur vor. Dabei wird die erste Trias (Enosch/Henoch/Noah) relativ kompakt dargestellt. Die Behandlung Abrahams als Hauptfigur der Schrift nimmt mit Abstand den meisten Raum ein (nämlich knapp 80% des Gesamttextes). Deshalb werden die beiden weiteren Figuren der zweiten Trias (Isaak und Jakob) in *Abr.* nur kurz eingeführt und ansonsten in eigene Traktate ausgelagert, weil sie den Rahmen dieser Schrift gesprengt hätten.

Die Darstellung des Lebens Abrahams weist eine differenzierte Binnengliederung auf und folgt einer Systematik, von der nur an wenigen Stellen abgewichen wird. Für thematische Kohärenz sorgt zunächst die Einteilung des Stoffes anhand der beiden Grundtugenden des Protagonisten, nämlich Frömmigkeit und Menschenliebe. Die

---

[30] Vgl. dazu PRIESSNIG 1929, 143–148; BÖHM 2005, 124. Eine Übersicht typischer Enkomiensprache bei Philon bietet B. L. MACK, „Exegetical Traditions in Alexandrian Judaism. A Program for the Analysis of the Philonic Corpus“, *StPhilo* 3 (1974/75) [71–112] 95.

entsprechenden Abschnitte sind jeweils nach biblischen Perikopen untergliedert. Diese wiederum werden zunächst „wörtlich" ausgelegt,[31] d.h. ausschmückend und mit eigenen Akzenten versehen nacherzählt. Darauf folgt in den meisten Fällen eine allegorische Auslegung. Den Abschluss der gesamten Abrahamsvita bildet schließlich eine Zusammenstellung von biblischen Lobesworten über Abraham. Daraus ergibt sich im Detail folgender Aufbau:[32]

1. Einleitung (1–6)
   1.1. Anbindung an die vorhergehende Schrift *De opificio mundi* (1–2)
   1.2. Vorschau auf das Gesamtprojekt der folgenden Schriften: modellartige und abbildartige Gesetze (3–6)
2. Die erste Trias (7–47)
   2.1. Enosch (7–16)
   2.2. Henoch (17–26)
   2.3. Noah (27–46)
   2.4. Zusammenfassung (47)
3. Einführung und Überblick zur zweiten Trias (48–59)
4. Abraham (60–276)
   4.1. Abrahams Frömmigkeit (60–207)
      4.1.1. Grundlegendes (60–61)
      4.1.2. Die Auswanderung Abrahams (62–89)
         4.1.2.1. Von Chaldäa nach Haran: wörtliche Auslegung (62–67)
         4.1.2.2. Von Chaldäa nach Haran: allegorische Auslegung (68–84)
         4.1.2.3. Von Haran in die Wüste: wörtliche Auslegung (85–87)
         4.1.2.4. Zusammenfassung (88–89)
      4.1.3. Abraham und Sara in Ägypten (90–106)
         4.1.3.1. Wörtliche Auslegung (90–98)
         4.1.3.2. Allegorische Auslegung (99–106)
      4.1.4. Drei Besucher bei Abraham (107–132)
         4.1.4.1. Wörtliche Auslegung (107–118)
         4.1.4.2. Allegorische Auslegung (119–130)
         4.1.4.3. Ergänzende Argumente aus der wörtlichen Auslegung (131–132)
      4.1.5. Bosheit und Untergang Sodoms (133–166)
         4.1.5.1. Wörtliche Auslegung (133–146)
         4.1.5.2. Allegorische Auslegung (147–166)

---

[31] Dies entspricht Philons eigener Terminologie (s.u. 8.). Der Sache nach könnte man auch mit BÖHM 2005, 142–150, zwischen einer „konkret-historischen" und einer „universalen" Interpretationsebene unterscheiden.

[32] Die Übersicht folgt LANZINGER 2016, 128f. Vgl. außerdem J. CAZEAUX, *L'épée du Logos et le soleil de midi*. CMOM.LP 2 (Lyon 1983) 87–176, der eine Analyse des gesamten Textes bietet.

7. Zentrale Themen

7.1. Tugenderwerb durch Belehrung

In seiner Einleitung zum biographischen Teil der Schrift stellt Philon die These auf, dass Abraham, Isaak und Jakob für die drei (schon bei Platon und Aristoteles bezeugten[33]) Formen des Tugenderwerbs stehen, nämlich mittels Belehrung, Naturbegabung oder Einübung. Dazu begründet er zunächst grundsätzlich, warum eine allegorische Deutung der drei Figuren nötig ist: Da Gott unvergänglich ist, kann auch der Name, mit dem er sich selbst vorstellt (Ex 3,15: „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs"), nur unvergängliche Bestandteile enthalten.[34] Folglich müssen die Patriarchennamen für etwas anderes

[33] Vgl. Plat. *Men.* 70a; Aristot. *Eth. Nic.* I 10 (1099b9f.) X 10 (1179b20f.); ähnlich auch Diog. Laert. V 18; Isokr. *Or.* 15,187–191; Cic. *Arch.* 1,1. Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Stelle vgl. BIRNBAUM 2010 und BITTRICH 2012.

[34] So in *Abr.* 55. Das Problem wird auch schon in *Mut.* 11–13 aufgeworfen. Vgl. auch *Mos.* I 75f., wo Philon Gott selbst die allegorische Deutung seines Namens in den Mund

als Menschen stehen, mithin also allegorisch zu deuten sein.[35] Damit ist freilich noch nichts darüber gesagt, wie diese Deutung korrekterweise auszusehen hat, also warum die drei Patriarchen gerade mit den drei oben genannten Formen des Tugenderwerbs identifiziert werden sollten. Schon im Frühwerk finden sich deshalb Ansätze zu einer exegetischen Begründung. Es sind v.a. drei Stellen, die Philon dazu dienen, Abraham als Lernenden zu charakterisieren:[36] (1) Hagar steht bei Philon für die Elementarbildung (ἐγκύκλιος παιδεία); Abrahams auf die Initiative Saras hin vollzogener Beischlaf mit seiner Magd (Gen 16,1–6; ausgelegt in *Congr.*) wird daher allegorisch als Unterweisung in der Allgemeinbildung gedeutet, die wiederum die Vorstufe zum Tugenderwerb darstellt. Abraham ist folglich derjenige, der „Weisheit durch Unterweisung erwirbt" (*Congr.* 24). (2) Abrahams Auswanderung (Gen 12,1–3; ausgelegt in *Migr.*) hat bei Philon ebenfalls etwas mit einem Lernprozess zu tun, nämlich mit der Abwendung von der Astronomie und der Hinwendung zur Gotteserkenntnis.[37] (3) Mit der gleichen Deutung versieht Philon auch die Namensänderung Abrahams (Gen 17,5; ausgelegt in *Mut.*), wobei er in diesem Zusammenhang exkursartig auch auf die beiden anderen Patriarchen und deren Entsprechungen zum Tugenderwerb durch Naturbegabung bzw. Einübung eingeht.[38]

Es scheint, dass Philon selbst nicht recht zufrieden damit war, als Begründung einer zentralen These bislang nur die eben genannten verstreuten Argumentationsbausteine aufbieten zu können. Schon vor seiner Romreise äußerte er deshalb einen (noch unkonkreten) Plan, dieses Thema weiter zu vertiefen:

> Denn der älteste von ihnen, Abraham, bediente sich der Unterweisung als Wegführerin, die zum Guten führt, *wie wir nach Möglichkeit an anderer Stelle zeigen werden*, …[39]

---

legt. Eine Variante des gleichen Arguments findet sich in Mk 12,26f., wo es verwendet wird, um die Auferstehung zu begründen.

[35] Dass in dem Problem des Gottesnamens der sachliche Ausgangspunkt für Philons Deutung der Patriarchen liegt, hat E. BIRNBAUM, „What in the Name of God Led Philo to Interpret Abraham, Isaac, and Jacob as Learning, Nature, and Practice?", *SPhiloA* 28 (2016) [273–296] 284–289, gezeigt.

[36] Vgl. dazu BIRNBAUM 2010, 76–81.

[37] Allerdings fehlt hierbei im Frühwerk noch der Aspekt der Unterweisung: Abraham (bzw. sein allegorisches Äquivalent) wird zwar in *Migr.* 216.221 als φιλομαθής bezeichnet, doch wird der Aspekt der Unterweisung nicht mit Abraham, sondern mit Jakob verbunden (*Migr.* 39).

[38] Vgl. *Mut.* 83–88.

[39] *Somn.* I 168. Die Stelle wird in der Forschung überwiegend als Verweis auf *Abr.* verstanden, vgl. z.B. ROYSE 2009, 61; BIRNBAUM 2010, 76 Anm. 19; STERLING 2012, 58.

Der Titel von *Abr.* (s.o.) sowie die prominent in der Einleitung des biographischen Teils platzierte These erwecken den Eindruck, es sei die Kernthese des Werks, dass Abraham für den Tugenderwerb durch Belehrung stehe – und dass mit *Abr.* folglich jenes Werk vorliegt, das im obigen Zitat angekündigt ist. Umso erstaunlicher ist es deshalb, dass diese These in der Schrift kaum entfaltet wird – und die Begründungen sogar hinter dem zurückbleiben, was Philon im Frühwerk bereits erarbeitet hat: Zwar werden alle drei einschlägigen Stellen auch in *Abr.* behandelt, doch wird lediglich im Zusammenhang mit Abrahams Auswanderung auf die Bildungsthematik verwiesen – und selbst das nur beiläufig.[40] Bei der Hagarperikope wird auf eine allegorische Auslegung sogar gänzlich verzichtet.[41] Erstaunen muss auch, dass Philon gleich zu Beginn seines Werks seiner eigenen These widerspricht: Die Menschen, von denen er zu handeln beabsichtigt, seien „weder Schüler oder Lehrlinge von irgendjemandem, noch wurden sie von Lehrern darin unterrichtet, was man tun und sagen muss" (*Abr.* 6). All dies erweckt den Eindruck, dass Philon eine These aus seinem Frühwerk übernimmt und diese als Aufhänger für seine Biographientrilogie verwendet, aber an einer genaueren Ausarbeitung der These inzwischen das Interesse verloren hat. Die Vermutung liegt nahe, dass sich aufgrund seines veränderten Erfahrungshorizontes in Rom inzwischen andere Themen in den Vordergrund gedrängt haben.

7.2. Jüdisches Gesetz und Universalgesetz

Was sind diese Themen? Gleich zu Beginn der Schrift führt Philon ein Thema ein, das in seinem Frühwerk noch keine Rolle spielt:

> Da es notwendig ist, die Gesetze der Reihe nach zu untersuchen, wollen wir die speziellen und abbildartigen auf später verschieben und zuerst die allgemeineren und modellartigen untersuchen. Diese aber sind diejenigen unter den Männern, die ein tadelloses und gutes Leben führten […]. Denn die lebendigen und vernünftigen Gesetze – das sind diese Männer, die (Mose) aus zwei Gründen rühmte: Erstens wollte er zeigen, dass die festgesetzten Anordnungen nicht naturwidrig sind, und zweitens, dass denen, die bereit sind, nach den festgelegten Gesetzen zu leben, keine großen Mühen (entstehen), da die ersten (Menschen), noch bevor überhaupt irgendeines der speziellen (Gesetze) niedergeschrieben worden war, sogar das ungeschriebene Gesetzbuch mühelos und bequem zur Anwendung brachten. (*Abr.* 3–5)

[40] Vgl. *Abr.* 79, wo vom „Feuer der Belehrungen" Gottes die Rede ist.

[41] Zur Rolle Saras und Hagars in *Abr.* vgl. auch den Beitrag von Friederike Oertelt in diesem Band.

Philon bringt hier zwei Dinge in einen Zusammenhang: das jüdische Gesetz des Mose und das universale Gesetz der Natur.[42] Die Idee, dass es universale ethische Prinzipien gibt, die der Natur selbst eingeschrieben sind, hat im griechischen Denken eine lange Tradition.[43] Eine besondere Bedeutung hatte dieses Konzept allerdings in der stoischen Philosophie: Dort wurde das „Leben gemäß der Natur" (*secundum naturam vivere*) zum ethischen Leitprinzip.[44] Wenn Philon Abraham ein naturgemäßes Leben attestiert, kann er daher in gebildeten Kreisen mit Sympathien für seinen Helden rechnen: Abraham stellt gewissermaßen das Idealbild eines Weisen dar. Zugleich dient Philon die Vorstellung vom Gesetz der Natur als integratives Konzept, das aus seiner Sicht die inhaltliche Klammer des Pentateuch darstellt – und das entsprechend als Leitbegriff seiner *Expositio* dient. So beginnt deren erster Band damit, dass die Vorzüge Moses gegenüber den übrigen Gesetzgebern gepriesen werden (vgl. *Opif.* 1f.). Philon erklärt, dass es einen guten Grund hat, warum ein Gesetzeswerk mit einem Schöpfungsbericht beginnt: Dies sei der Fall, weil „sowohl die Welt mit dem Gesetz als auch das Gesetz mit der Welt im Einklang steht und der gesetzestreue Mann gleichzeitig ein Weltbürger ist, da er seine Handlungen am Willen der Natur ausrichtet, nach dem auch die ganze Welt verwaltet wird" (*Opif.* 3). Philon gelingt es auf diese Weise, Schöpfung und Ethik miteinander zu verbinden, und dies in einer Weise, die auch für einen Stoiker nachvollziehbar ist – jedenfalls sofern er im oben angeführten Zitat unter „Gesetz" das Gesetz der Natur versteht.

Allerdings geht Philon an diesem Punkt einen Schritt weiter: Das in die Schöpfung eingezeichnete Gesetz soll nun zugleich auch dem Gesetz des Mose entsprechen.[45] Das wäre in der stoischen Konzeption vom Gesetz der Natur allerdings undenkbar, weil dieses seinem Wesen nach nicht den Charakter von ausformulierten Einzelnormen hat, sondern vielmehr jeglichem kodifizierten Recht übergeordnet ist

---

[42] Vgl. dazu auch den Beitrag von Maximilian Forschner in diesem Band; außerdem MARTENS 2003; M. KONRADT, „Tora und Naturgesetz: Interpretatio graeca und universaler Geltungsanspruch der Mosetora bei Philo von Alexandrien", in: ders. / R. C. SCHWINGES (Hg.), *Juden in ihrer Umwelt. Akkulturation des Judentums in Antike und Mittelalter* (Basel 2009) 87–112; NAJMAN 2010a; R. WEBER, *Das „Gesetz" bei Philon von Alexandrien und Flavius Josephus. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora bei den beiden Hauptzeugen des hellenistischen Judentums*. ARGU 11 (Frankfurt a.M. u.a. 2001) 78–114.

[43] Vgl. dazu ausführlich KULLMANN 2010.

[44] Vgl. KULLMANN 2010, 38–48.

[45] Vgl. auch *Mos.* II 14: Die mosaischen Gesetze seien „mit den Siegeln der Natur selbst bezeichnet" und daher überzeitlich und keiner Änderung bedürftig.

bzw. gelegentlich auch mit diesem kollidiert.[46] In diesem Sinne sind auch die Gesetze anderer Völker für Philon lediglich „Zusätze zum Gesetz der Natur" (vgl. *Ios.* 28–31).[47] Politische Verfassungen können schon deshalb nicht mit dem Gesetz der Natur identisch sein, weil sie in jedem Volk anders aussehen.

Bemerkenswert ist jedoch, dass es schon vor Philon ein literarisches Projekt gab, das diese Kluft zu überbrücken suchte, und zwar ebenfalls in Rom: Ciceros *De legibus*.[48] Cicero stellt seiner Erörterung römischer Gesetze eine ausführliche Darstellung der stoischen Lehre vom Gesetz der Natur voran. Dieses geht jedem kodifizierten Recht zeitlich voraus (vgl. I 19) und stellt die Grundlage eines gelungenen Rechtssystems dar[49] – und das Musterbeispiel dafür ist für ihn das römische Recht. So kann Cicero von einer Bestimmung im Zwölftafelgesetz sagen, sie sei „der Natur entsprechend, die der Maßstab des Gesetzes ist (II 61: *secundum naturam, quae norma legis est*) – und Atticus darauf antworten lassen, er freue sich, „dass unsere Rechte der Natur entsprechen" (II 62: *gaudeo nostra iura ad naturam accommodari*). Auf diese Weise wird das stoische Gesetz der Natur „bei Cicero gewissermaßen zu einer naturrechtlichen Präambel des römischen Staatsrechts umgedeutet."[50] Ob Philon Ciceros Schrift gekannt hat, wissen wir nicht.[51] Doch erscheint seine *Expositio*, im Vergleich gelesen, geradezu als ein Parallelprojekt dazu:[52] Er verleiht dem jüdischen Gesetz in ähnlicher Weise eine naturrechtliche Fundierung, wie dies Cicero für das römische versuchte.

Philons Patriarchenbiographien stellen in diesem Zusammenhang gewissermaßen die Probe aufs Exempel dar: Wenn es nämlich zutrifft, dass das jüdische Gesetz eine Ausbuchstabierung des der Ver-

---

[46] Vgl. dazu NAJMAN 2010b. Zum Grundkonflikt zwischen geschriebenem und ungeschriebenem Gesetz vgl. auch schon Soph. *Ant.* 450–460.

[47] Philon begründet dies mit der Etymologie des Namens Joseph als „Zusatz". Vgl. zur Stelle ausführlich OERTELT 2015, 112–146.

[48] Vgl. dazu TERMINI 2006, 283f.; L. MAZZINGHI, „Law of Nature and Light of the Law in the Bok of Wisdom (Wis 18:4c)", in: G. G. XERAVITS / J. ZSENGELLÉR (Hg.), *Studies in the Book of Wisdom.* JSJ.S 142 (Leiden / Boston 2010) [37–59] 45–50; NIEHOFF 2018, 154–170.

[49] Dies geht bis zur Aussage, dass Gesetze, die nicht auf das Gesetz der Natur hin formuliert sind, überhaupt nicht als Gesetze bezeichnet werden sollten (*Leg.* II 13).

[50] Vgl. KULLMANN 2010, 50.

[51] Es gibt leider keinen Beleg dafür, dass Philon Latein konnte. Das schließt aber nicht aus, dass er sich bei seinen Zeitgenossen über philosophische Trends und die Inhalte wichtiger Werke informiert haben könnte.

[52] Vgl. TERMINI 2006, 287. HORSLEY 1978 plädiert stattdessen für eine gemeinsame Abhängigkeit beider Autoren von Antiochos von Askalon. Sicher belegen lässt sich weder die eine noch die andere These. Da Philons Konzept jedoch eher ein politisches als ein abstrakt-philosophisches Ziel verfolgt, ist m.E. die Parallele zu Cicero deutlicher.

nunft allgemein zugänglichen Gesetzes der Natur ist, wäre es eigentlich konsequent, dass man die schriftliche Fassung gar nicht kennen muss, um sie befolgen zu können. Dass es sich genau so verhält, zeigt Philon am Beispiel Abrahams.[53] Die dahinterstehende Botschaft ist letztlich eine Einladung zum jüdischen Lebensstil: Wer ohnehin, wie Abraham, den Idealen des stoischen Weisen folgt und sich dann entscheidet, die jüdischen Gesetze zu halten, dem entstehen dabei keine zusätzlichen Mühen (vgl. *Abr.* 5). Auf diese Weise wird Abraham zum Protoyp des Proselyten.[54]

Abraham ist bei Philon aber nicht nur ein Anwender des Gesetzes der Natur. Philon muss auch begründen, warum sich im Pentateuch, den er seinen Lesern als Gesetzeswerk präsentiert, biographische Passagen finden. Dazu greift er auf ein Konzept zurück, das aus der platonisch-neupythagoreischen Philosophie stammt: das Ideal vom König als „lebendigem Gesetz" (νόμος ἔμψυχος).[55] Die Idee dabei ist, dass die Rechtsprechung eines weisen und gerechten Königs eine Alternative zum kodifizierten Gesetzeswerk darstellt. Wer einen solchen König hat, braucht nach dieser Konzeption kein niedergeschriebenes Gesetz. Auf diese Weise wird der König selbst zum „ungeschriebenen" Gesetz – ein Status, der sich einer besonderen Gottesnähe verdankt: Der König setzt die kosmische Ordnung Gottes in die politische Welt um.[56] Diese Vorstellung ist im 1. Jh. breit belegt. Philon bedient sich ihrer in zweifacher Weise. Zum einen überbrückt er die potentielle Spannung zwischen dem Gesetz der Natur und dem geschriebenen Gesetz, indem er Mose zum König macht (vgl. *Mos.* II 2–5): Wenn Mose selbst ein νόμος ἔμψυχος ist (*Mos.* I 162; II 4), dann kann seine Gesetzgebung als Umsetzung des in der Natur erkennbaren Gotteswillens verstanden werden. Zum anderen verwendet Philon den νόμος ἔμψυχος-Titel für Abraham und die übrigen Patriarchen (vgl. *Abr.* 5) und schafft so einen inneren Zusammenhang zwischen den narrativen und den präskriptiven Teilen des Pentateuch: Wie hellenistische Könige verkörpern die Patriarchen das Gesetz der Natur und werden auf diese Weise zu prototypischen Modellfiguren.

---

[53] Wie A. Y. REED, „The Construction and Subversion of Patriarchal Perfection: Abraham and Exemplarity in Philo, Josephus, and the Testament of Abraham", *JSJ* 40 (2009) 185–212, gezeigt hat, stellt sich Philon damit in die römische Tradition des Lehrens und Lernens durch *exempla*.

[54] So explizit in *Virt.* 182 und 219, wo Philon sich an Proselyten wendet und die Gesetzesobservanz bewirbt, indem er deren positive Folgen herausstellt. Vgl. dazu CALVERT-KOYZIS 2004, 28f.; MÜHLING 2011, 284.

[55] Vgl. dazu ausführlich MARTENS 2003, 31–66; RAMELLI 2006.

[56] Vgl. MARTENS 2003, 55f.

Die schriftlichen Gesetze sind dann nur noch deren Abbild (vgl. *Abr.* 3).

Wahrscheinlich hat die Formulierung bei Philon auch noch einen politischen Subtext. In *Legat.* 119 notiert er über Caligula, dass dieser sich selbst für das Gesetz gehalten habe (νόμον γὰρ ἡγούμενος ἑαυτόν).[57] Dies ist freilich nicht im Sinne des oben skizzierten νόμος ἔμψυχος-Konzepts gemeint: Vielmehr porträtiert Philon den Kaiser geradezu als eine Pervertierung dieses Ideals.[58] Dies mag zu einem gewissen Grad eine polemische Stilisierung sein, es passt aber insgesamt ins Bild dessen, was die antike Literatur über Caligulas despotische Amtsführung zu berichten weiß.[59] So schreibt etwa Sueton dem Kaiser die Äußerung zu, ihm sei „alles in allen Angelegenheiten erlaubt" (*omnia mihi et in omnis licere*; *Cal.* 29,1), und liefert zahllose Beispiele für Caligulas Grausamkeiten und Allmachtsphantasien.[60] Vor diesem Hintergrund bekommt der Schlusssatz von Philons Traktat (*Abr.* 276: „wie meine Darlegung gezeigt hat, war er selbst Gesetz und ungeschriebene Satzung") noch einmal ein besonderes Gewicht: Abraham verkörperte in prototypischer Weise das, was Caligula fälschlich zu sein behauptete.

7.3. Frömmigkeit und Menschenliebe

Wie sieht im Fall Abrahams die ethische Umsetzung des Gesetzes der Natur im Konkreten aus? Die Antwort auf diese Frage spiegelt sich in Philons Aufteilung des biographischen Teils wider. Wie aus der Gliederung (s.o. 6.) ersichtlich ist, werden die Episoden aus Abrahams Leben nicht in der biblischen Perikopenreihenfolge behandelt, sondern nach zwei übergeordneten Gesichtspunkten sortiert: Gottesverehrung (εὐσέβεια) und Menschenliebe (φιλανθρωπία).[61] Wie Phi-

---

[57] Nach MARTENS 2003, 48, ist dies der einzige explizite Beleg dafür, dass ein römischer Kaiser diesen Anspruch erhoben haben soll.

[58] Vgl. E. R. GOODENOUGH, *The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory. With a General Bibliography of Philo* (New Haven, CT 1938) 107–109.

[59] In diesem Zusammenhang ist darauf zu verweisen, dass Philons Äußerungen in *Legat.* und *Flacc.* neben einigen verstreuten Anekdoten bei Seneca die einzigen erhaltenen Zeugnisse über Caligula sind, die auf Augenzeugenschaft beruhen. Ausführlichere Darstellungen seiner Herrschaft sind erst durch Sueton und Cassius Dio überliefert.

[60] Als Beispiel sei ein Bonmot zitiert, dessen er sich regelmäßig in erotischen Kontexten bedient haben soll: „So ein schöner Hals wird, sobald ich es befehle, heruntergenommen" (*Cal.* 33).

[61] Vgl. *Abr.* 208, wo der Themenwechsel als solcher benannt wird. Allerdings ist die Abgrenzung nicht trennscharf, da auch schon in *Abr.* 107 von Menschenfreundlichkeit die Rede ist.

lon an anderer Stelle erklärt, sind dies die beiden grundlegenden Tugenden, die am Sabbat in der Synagoge gelehrt werden:

> Es gibt sozusagen unter den zahllosen Einzellehren und -sätzen zwei, die die obersten und wichtigsten sind: diejenige in Bezug auf Gott durch Gottesverehrung und Frömmigkeit und diejenige in Bezug auf Menschen durch Menschenliebe und Gerechtigkeit.[62]

Die Einteilung der Ethik in zwei Grundtugenden hat in der griechischen Literatur eine lange Tradition.[63] Der hierbei gängige Begriff zur Bezeichnung des korrekten zwischenmenschlichen Verhaltens ist allerdings „Gerechtigkeit“, während „Menschenfreundlichkeit“ ursprünglich eine Herrschertugend ist.[64] Dass Philon gerade den Begriff der Menschenfreundlichkeit noch vor die Gerechtigkeit stellt, könnte einen Grund haben, den er in *Ios.* 19 andeutet:

> Ein Denkmal der Rechtschaffenheit haben unsere Väter überall auf der Welt hinterlassen, und so werden auch wir die unausrottbaren Vorwürfe des Unglaubens und des Menschenhasses (ἀπιστίας καὶ μισανθρωπίας) hinter uns lassen.

Wer erhebt solche Vorwürfe? Einen konkreten Hinweis finden wir bei Flavius Josephus: Als Leiter der alexandrinischen Delegation, die beim Kaiser vorstellig wurde, um politische Rückendeckung für die in Alexandrien erfolgten Pogrome zu erhalten, nennt er einen gewissen Apion.[65] Dieser Apion war ein bekennender Judenfeind. Auch wenn Philon Apion nie beim Namen nennt – und vielleicht gerade dadurch seine Geringschätzung zum Ausdruck bringt –, dürfte er *de facto* sein ärgster Gegner gewesen sein. Er hatte gegenüber Philon den Vorteil, dass er in Rom bereits vernetzt war: Er war schon in früheren Jahren dort tätig gewesen und dabei offenbar so lautstark aufgetreten, dass sein Ruf bis ins Kaiserhaus vordrang und Tiberius ihn spöttisch als „Zimbel der Welt“ (*cymbalum mundi*) bezeichnete.[66] Zudem dürfte er mit seinen Äußerungen über Juden in manchen Kreisen offene Türen eingerannt haben. Denn das, was er an Gerüchten zu verbreiten

---

[62] *Spec.* II 63 (ἔστι δ᾽ ὡς ἔπος εἰπεῖν τῶν κατὰ μέρος ἀμυθήτων λόγων καὶ δογμάτων δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια, τό τε πρὸς θεὸν δι᾽ εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης); ähnlich auch *Virt.* 95.

[63] Vgl. dazu grundlegend DIHLE 1968.

[64] Vgl. DIHLE 1968, 13 („freundliche Herablassung des Höhergestellten“). So auch noch in jüdischer Adaption im Aristeasbrief (265.290). Für die Kombination von εὐσέβεια und φιλανθρωπία gibt es vor Philon nur drei Belege, die alle einen hierarchischen Kontext haben: Demosth. *Or.* 21,12 (an die Adresse der Richter, die ein Urteil zu sprechen haben); Diod. III 56,2 (Verhalten gegenüber Fremden); XXI 17,4 (über einen Herrscher).

[65] Vgl. Jos. *Ant.* XVIII 257–259. Zur Person vgl. SIEGERT 2008, 25–27.

[66] Vgl. Plin. *Nat. praef.* 25. Dazu SIEGERT 2008, 25: „Er war selbst für antike Verhältnisse unerträglich eitel und selbstbezogen.“

wusste, war keineswegs neu, sondern reiht sich ein in eine längere Tradition antijüdischer Ressentiments:[67] Dass Juden gottlos seien und andere Menschen hassten, ist in der griechisch-römischen Welt ein gängiges Klischee. Stellvertretend für viele sei Diodor angeführt, der die Ratgeber von König Antiochos Sidetes mit der angeblichen Aussage zitiert, die Vorfahren der Juden seien „als frevelhafte und den Göttern verhasste Menschen aus ganz Ägypten vertrieben worden" und das dabei entstandene neue Volk habe „seinen Hass gegen die Menschen weiter vererbt."[68] Josephus berichtet über den Rhetor Apollonios Molon, er habe die Juden als „gottlos und menschenhassend" geschmäht[69] – und dieser Apollonios wiederum wird von Apion als wichtigster Gewährsmann angeführt.[70]

Der Vorwurf des Menschenhasses dürfte seine Ursache in den jüdischen Reinheits-, Speise- und Ehevorschriften haben. Tacitus interpretiert diese als eine Maßnahme der bewussten Absonderung (vgl. *Hist.* V 5,1f.). Auch von jüdischer Seite wird dies gelegentlich so gesehen – so etwa im Aristeasbrief, der von „undurchdringlichen Wällen und eisernen Mauern" spricht, mit denen Gott sein Volk umgeben habe, um eine Vermischung mit anderen Völkern zu verhindern.[71] Aus der Innenperspektive dient dies der ethischen Reinhaltung, doch wurden die dadurch bedingten Schwierigkeiten, ein gemeinsames Mahl mit Juden und Nichtjuden zu realisieren, aus der Außenperspektive als Menschenfeindlichkeit wahrgenommen. Der Spott über die jüdischen Gebote blieb Philon jedenfalls in Rom nicht erspart: Er berichtet, wie sich Caligula beim possenartigen Empfang der jüdischen Delegation über das Schweinefleischtabu mokierte (vgl. *Legat.* 362f.). Auch Philons Klage über jene, die sich über die Beschneidung

---

[67] Zu antijüdischen Klischees in der Antike vgl. ausführlich P. SCHÄFER, *Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike* (Berlin 2010); zum Menschenhass-Vorwurf besonders ebd. 246–259, zu den Zeugnissen für Judenfeindschaft speziell in Rom ebd. 260–281.

[68] Diod. XXXIV/XXXV 1,1–3; Übers. Wirth. Diodor reproduziert hier ein paganes Gegennarrativ zur jüdischen Exoduserzählung, wie es sich z.B. bei dem ägyptischen Priester Manetho findet (vgl. Jos. *Ap.* I 227–250) und das man später auch in Rom kennt (vgl. Tac. *Hist.* V 3). Apion scheint die Legende mit weiteren Details angereichert zu haben (vgl. Jos. *Ap.* II 17–27).

[69] *Ap.* II 148: ὡς ἀθέους καὶ μισανθρώπους λοιδορεῖ.

[70] So SIEGERT 2008, 28, mit Verweis auf die häufigen Erwähnungen Apollonios' in *Ap.* II 15–144.

[71] *Arist* 139. Vgl. dazu R. FELDMEIER, „Weise hinter ‚eisernen Mauern'. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im Aristeasbrief", in: M. HENGEL / A. M. SCHWEMER (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum.* WUNT 72 (Tübingen 1994) 20–37.

lustig machen (vgl. *Spec.* I 2), bezieht sich wohl auf die Stimmungslage in Rom.[72]

Der Vorwurf der Gottlosigkeit berührt gerade in Rom ein besonders sensibles Thema: εὐσέβεια, also das rechte Verhalten gegenüber dem Göttlichen, wurde als Übersetzung des lateinischen Begriffs *pietas* verwendet, und diesen bezeichnete schon Cicero als die Grundlage aller Tugenden.[73] Er umfasst nämlich nicht nur den religiösen Bereich, sondern bezeichnet „eine Haltung […], die die herkömmliche soziale Ordnung respektiert, die daher das Pflichtgefühl gegen Eltern, Kinder, Verwandte, Vaterland und Götter gleichermaßen einschließt."[74] In dieser Bedeutung wurde *pietas*/εὐσέβεια seit Augustus zum politischen Propagandabegriff des Kaiserreichs.[75] Wer sich in den Verdacht brachte, in der Ausübung dieser Tugend nachlässig zu sein, galt daher zugleich als politisch suspekt. Zum besonderen Problem wurde dies unter Caligula, weil dieser Kaiser die korrekte Ausübung von *pietas* an seine eigene Person band und sich selbst als Gott inszenierte.[76] Für das Judentum war dies natürlich nicht akzeptabel.[77] Wenn man Josephus glauben darf, war es Apion, der Caligula vorauseilend auf die mangelnde Verehrung seiner Person seitens der Juden hinwies (vgl. *Ant.* XVIII 257f.). Dazu passt, dass der Kaiser die jüdische Delegation aus Alexandrien nach der Darstellung Philons folgendermaßen „begrüßt" haben soll:

> Ihr seid also die Gotteshasser, die nicht glauben, ich sei ein Gott, ich, der ich schon bei allen anderen anerkannt bin, sondern ihr glaubt an den für euch Unbenennbaren! (*Legat.* 353).

Der Einwand der jüdischen Gesandtschaft, man habe bereits mehrfach zu Gunsten des Kaisers Opfer dargebracht, kann diesen nicht überzeugen:

---

[72] Vgl. z.B. den Spott Martials über einen beschnittenen Sänger, der sein Beschnittensein vergeblich zu verbergen versuchte (VII 82). In Alexandrien wird Beschneidung weitaus weniger Anstoß erregt haben, da der Brauch in Ägypten ebenfalls praktiziert wurde; vgl. NIEHOFF 2018, 150.

[73] Cic. *Planc.* 29: *pietas fundamentum est omnium virtutum*.

[74] STANDHARTINGER 2006, 61.

[75] Vgl. dazu M. D'ANGELO, „Εὐσέβεια: Roman Imperial Family Values and the Sexual Politics of 4 Maccabees and the Pastorals", *BibInt* 11 (2003) [139–165] 141–147; STANDHARTINGER 2006, 58–68.

[76] Neben Philons Darstellung in *Legat.* 75–98 vgl. auch Suet. *Cal.* 22.52; Cass. Dio LIX 4,4; 25,5; 26,5–10; 28,1–8. Angesichts der Polemik aller Quellen ist freilich umstritten, welche Ausmaße dies tatsächlich annahm; vgl. zur Diskussion A. A. BARRETT, *Caligula. The Corruption of Power* (London / New York 2009) 140–153.

[77] Vgl. z.B. auch Jos. *Ant.* XVIII 256–259.

> Das mag wahr sein, ihr habt geopfert, aber einem anderen, wenn auch für mich. Was nützt das also? Ihr habt ja nicht mir geopfert. (*Legat.* 357)

Auf diese Weise scheitert die Gesandtschaft letztlich daran, dass die jüdische Form von εὐσέβεια unvereinbar ist mit dem Narzissmus des Kaisers. Freilich ist diese Darstellung literarisch stilisiert.[78] Doch wird es einen Grund in der Sache haben, wenn Philon im Anschluss an die Schilderung der erfolglosen Audienz auf die sozialen Konsequenzen hinweist: Er notiert bitter, dass auch ehemalige Sympathisanten der jüdischen Delegierten nunmehr den Kontakt meiden – aus Angst vor Caligula (vgl. *Legat.* 372).

Philon reagiert auf all dies in *Abr.* nicht defensiv, sondern durch eine Flucht nach vorne: Die Leser sollen gar nicht erst auf die Idee gebracht werden, dass die Gerüchte über Juden diskutierenswert wären. Statt auf die Konfliktlinien einzugehen,[79] zeichnet Philon ein positives Bild: Abraham verkörpert prototypisch und vorbildhaft jene beiden Grundwerte, deren Missachtung den Juden vorgeworfen wird. Er ist nicht nur der Stammvater des jüdischen Volks (vgl. *Abr.* 276), sondern hinsichtlich seiner ethischen Vorbildfunktion sogar „der wahrhaft Erste des Menschengeschlechts" (*Abr.* 272). Ein besonderer Fokus wird dabei auf Abrahams εὐσέβεια gelegt, nach Philon „die höchste und wichtigste Tugend" (*Abr.* 60)[80] – eine Aussage, die in Rom problemlos konsensfähig ist. Überspitzt könnte man also sagen: Lange bevor es einen römischen Staat gab, gab es schon den perfekten römischen Bürger. Bei Philon heißt er Abraham.

8. Philons allegorische Schriftauslegung

Abschließend bleibt festzuhalten, dass auch im Hinblick auf Philons Schriftauslegung eine Entwicklung vom Früh- zum Spätwerk zu

---

[78] Vgl. dazu NIEHOFF 2018, 25–46; E. S. GRUEN, „Caligula, the Imperial Cult, and Philo's *Legatio*", *SPhiloA* 24 (2012) 135–147. Philon ist dabei keineswegs der einzige Autor, der Caligula als arrogant und größenwahnsinnig darstellt; vgl. z.B. die noch deutlich drastischere Charakterisierung in Suetons Caligula-Biographie.

[79] Lediglich in *Abr.* 22 findet sich eine beiläufige Abwehr des Menschenhass-Vorwurfs.

[80] Ähnliche Formulierungen gibt es im Spätwerk auffällig oft: *Mos.* II 66; *Opif.* 154; *Decal.* 52.119; *Spec.* IV 97.135.147; *Praem.* 53. Zur Verwendung von εὐσέβεια bei Philon vgl. allgemein STERLING 2006; M. WIEGER, „Ἐυσέβεια et ‚crainte de Dieu' dans la Septante", in: J. JOOSTEN / E. BONS (Hg.), *Septuagint Vocabulary. Pre-History, Usage, Reception.* SCSt 58 (Atlanta, GA 2011) [101–156] 128–133.

verzeichnen ist.[81] Ein erster Unterschied ergibt sich schon aus den ausgelegten Texten: In Alexandrien legte Philon weit überwiegend narrative Texte aus und zog Gesetzestexte (außerhalb der einzigen Ausnahme *QE*) nur als Sekundärzitate heran, die lediglich die Auslegung des Haupttextes ergänzen, ohne selbst im Fokus zu stehen. Im Unterschied dazu gewinnt das Thema „Gesetz" jetzt eine enorme Bedeutung. Allerdings ist die Behandlung präskriptiver Texte fast gänzlich in eigene Traktate ausgelagert, sodass es in *Abr.* kaum Zitate aus Bibeltexten außerhalb der Genesis gibt.[82] Da wesentlich weniger zwischen Texten „gesprungen" wird als im Frühwerk, haben die Schriften der *Expositio* generell eine größere Kohärenz und sind daher auch leichter verständlich. Weiterhin fällt auf, dass die allegorische Auslegung nicht mehr obligatorisch ist. Philon kann jetzt in einigen Fällen auch ganz darauf verzichten und es bei einer Nacherzählung belassen (s.o. die Gliederung), wenn ihm dies zur Erreichung seiner Aussageabsicht genügt – und dies auch bei Texten wie Gen 16,1–6, die er ihm Frühwerk noch sehr ausführlich allegorisch kommentiert hatte (vgl. *Congr.*).

Aber auch in der konkreten Vorgehensweise der Auslegung zeigen sich Unterschiede: Im Frühwerk ist der Ausgangspunkt der biblische Text, den Philon Vers für Vers kommentiert. Dies ist in *Abr.* in dieser Form nicht möglich, weil nur ein kleiner Teil des biblischen Stoffs in Form von wörtlichen Zitaten präsentiert wird.[83] Diese sind zudem für bibelunkundige Leser kaum unterscheidbar von Passagen, die formal wie ein Zitat aussehen, aber aus Philons eigener Feder stammen.[84] Den *De-facto*-Ausgangspunkt für die Auslegung bilden deshalb Philons Nacherzählungen. Diese sind bewusst so gestaltet, dass die allegorische Auslegung später darauf aufbauen kann, wobei sich Philon die eine oder andere Freiheit gegenüber dem biblischen Text erlaubt. So erfährt man bei seiner Paraphrase von Gen 19,1–29, dass im Zuge der Vernichtung von Sodom und Gomorra vier Städte zerstört worden und eine verschont geblieben sei (vgl. *Abr.* 145). Diese Zahlenangabe steht nicht im biblischen Text, ist für Philon aber wichtig, weil er diese Städte später als die fünf Sinne deuten möchte.

Trotz dieser Freiheit im Umgang mit den Vorlagen bezeichnet Philon seine Nacherzählungen als ἡ ῥητὴ ἀπόδοσις – also als „wörtliche

[81] Zur Schriftauslegung in *Abr.* vgl. LANZINGER 2016, 127–168; BÖHM 2005, 123–168. Zur Schriftauslegung im Frühwerk vgl. NIEHOFF 2017, 13–17; NIEHOFF 2018, 173–191.

[82] Dies ist nur an vier Stellen der Fall: *Abr.* 17 (Lev 19,14); 51 (Ex 3,15); 56 (Ex 19,6); 181 (Dtn 12,31).

[83] Vgl. *Abr.* 9.13.17.31.51.56.77.131f.166.173.181.261f.270.273.

[84] Z.B. *Abr.* 71.128–30.175.206.248–252.

Erklärung“ (im Unterschied zur allegorischen).[85] Wer hier etwas erklärt, ist aber nicht nur der Exeget Philon, sondern in dessen Verständnis ist es vor allem der Text selbst.[86] Die Auslegung basiert auf der hermeneutischen Grundannahme, dass in den Text nichts hineingelesen wird, was nicht ohnehin darin enthalten ist. Genau dies ist auch die theoretische Basis für die allegorische Auslegung: Philon nimmt an, dass der biblische Text selbst in allegorischer Weise verfasst ist. Oder in seinen eigenen Worten formuliert: „Sprachliche Ausdrücke enthalten Symbole von nur durch den Geist erfassbaren Dingen“ (*Abr.* 119). Da diese zweite Sinnebene allerdings nur für wenige zugänglich ist, bedarf es eines Exegeten, der das vom göttlichen Wort Gemeinte allgemein verständlich macht.[87]

Während es Philon in der „wörtlichen“ Erklärung v.a. darum geht, die Tugendhaftigkeit Abrahams herauszustellen, so dient die allegorische Auslegung dazu, in allgemeingültigerer Form ethische Verhaltensmuster darzustellen. Abraham steht für die tugendliebende Seele. Von diesem Grundansatz ausgehend werden weitere Bausteine – bei denen es sich fast immer um Personen oder Ortsangaben handelt – aus dem Text herausgegriffen und mit einem allegorischen Äquivalent versehen. Dabei ist Philon stets bemüht, die Richtigkeit seiner Interpretation sachlich zu begründen. Er geht davon aus, dass es „Gesetze der Allegorie“ gibt, an denen sich seine Schriftauslegung orientiert.[88] Er erläutert zwar an keiner Stelle, worin diese Gesetze bestehen, doch lassen sich an seiner Auslegungspraxis einige Methoden erkennen, die immer wieder auftauchen. Hierbei kann er auf das schon im Frühwerk Praktizierte zurückgreifen, das sich wiederum auf ein breites Arsenal von Methoden antiker Textauslegung stützen kann, die in Alexandrien schon vor Philon von jüdischen Autoren adaptiert wurden.[89] In *Abr.* lassen sich insbesondere die folgenden Methoden und Argumentationsschemata ausmachen:

1. *Etymologien:* In der Annahme, dass in Eigennamen Hinweise auf deren allegorische Bedeutung enthalten sind, arbeitet Philon mit etymologischen Herleitungen. Diese sind gelegentlich richtig (z.B.

---

[85] *Abr.* 88.119.200; ähnliche Formulierungen in 68.131.217.236.

[86] Vgl. *Abr.* 200; *Ios.* 125; *Sobr.* 18.33. Vgl. die Diskussion dieser Stellen bei LANZINGER 2016, 132f.

[87] Vgl. dazu ausführlicher den Beitrag von Matthias Adrian in diesem Band.

[88] *Abr.* 68; ähnlich *Somn.* I 73.102; II 8; *Spec.* I 287; *Prov.* II 41.

[89] Vgl. dazu NIEHOFF 2011. Ein Literaturüberblick zur antiken Allegorese findet sich bei LANZINGER 2016, 16–33. Hingewiesen sei insbesondere auf das auf drei Bände angelegte Werk zur Geschichte der antiken Allegorese von Lucchetta und Ramelli, dessen erster Band 2004 erschienen ist: I. RAMELLI / G. LUCCHETTA, *Allegoria. Vol. 1: L'età classica. Introduzione e cura di R. Radice*. CTMF 98 (Milano 2004).

„Isaak" als „Lachen", *Abr.* 201), zumeist aber aus heutiger philologischer Perspektive eher abenteuerlich (z.B. „Abraham" als „der auserwählte Vater des Schalls", *Abr.* 82).[90] Philon hat sie vermutlich mangels eigener Hebräischkenntnisse aus etymologischen Handbüchern übernommen.[91] Alle Etymologien in *Abr.* finden sich auch schon im Frühwerk.

2. *Arithmologie:* Ebenso geht Philon unter Rückgriff auf die pythagoreische Zahlensymbolik davon aus, dass sich Zahlenangaben, die in Texten vorkommen, als Schlüssel zur Auffindung der allegorischen Bedeutung heranziehen lassen. So sei die Sieben die „friedlichste aller Zahlen" und deshalb besonders gut zur Charakterisierung des Sabbats geeignet.[92] Philon hat von der Arithmologie bereits in *Opif.* ausgiebig Gebrauch gemacht, weswegen er in *Abr.* die mathematischen Eigenschaften der Zahlen als bekannt voraussetzt und nur kurz auf deren Bedeutung eingeht.[93]

3. *Sprachliche Details:* In *Abr.* 166 beobachtet Philon, dass die Stadt Zoar in Gen 19,20 LXX sowohl als „klein" als auch als „nicht klein" bezeichnet wird, und schließt daraus, dass es sich um eine verrätselte Andeutung der Sehkraft handelt, von der ebenfalls beides ausgesagt werden kann, weil sie zwar nur einen kleinen Teil sieht, aber nach Großem strebt. Eine solche Exegese auf Basis sprachlicher Auffälligkeiten findet sich im Frühwerk häufig,[94] in *Abr.* jedoch nur an dieser Stelle, weil hier nur selten auf wörtliche Zitate zurückgegriffen wird.

---

[90] Vgl. jeweils die Anmerkungen zur Übersetzung.

[91] Vgl. dazu grundlegend L. L. GRABBE, *Etymology in Early Jewish Interpretation. The Hebrew Names in Philo*. BJSt 115 (Atlanta, GA 1988). Dessen Erträge dürfen (trotz der Einwände von T. RAJAK, „Philo's Knowledge of Hebrew. The Meaning of the Etymologies", in: J. K. AITKEN / J. C. PAGET [Hg.], *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire* [New York 2014] 173–187) immer noch als Forschungskonsens gelten; vgl. NIEHOFF 2018, 4 mit Anm. 5. Zur Funktion der Etymologien bei Philon vgl. RUNIA 2004.

[92] Vgl. *Abr.* 28; weitere Beispiele in 13.122.244. Zur Arithmologie als exegetischer Methode vgl. H. R. MOERING, „Arithmology as an Exegetical Tool in the Writings of Philo of Alexandria", *SBLSP* 13 (1978) 191–227; N. FÖRSTER, „The Exegesis of Homer and Numerology as a Method for Interpreting the Bible in the Writings of Philo of Alexandria", in: G. J. BROOKE (Hg.), *Jewish Ways of Reading the Bible.* JSSt.S 11 (Oxford 2000) 91–98; B. WYSS, „Philon und die Pentas – Arithmologie als exegetische Methode", in: T. GEORGES / F. ALBRECHT / R. FELDMEIER (Hg.), *Alexandria.* Civitatum Orbis MEditerranei Studia 1 (Tübingen 2013) 361–380.

[93] Vgl. den Rückverweis auf *Opif.* 47–52 in *Abr.* 13. Dass die Fünfzahl für die Sinne steht, wird in *Abr.* 236 ohne Begründung als bekannt vorausgesetzt – vermutlich, weil er sich dazu bereits in *Opif.* 62 geäußert hat.

[94] Vgl. die umfangreiche Zusammenstellung von Belegen bei C. SIEGFRIED, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Die griechischen und jüdischen Bildungsgrundlagen und die allegorische Schriftauslegung Philo's; das sprachliche Material und die Literatur an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet. Nebst Untersuchungen über*

4. *Sachanalogie:* Die häufigste Plausibilisierungsstrategie besteht darin, inhaltliche Analogien zwischen den beiden Sinnebenen aufzuzeigen. Einige Jahrzehnte nach Philon bringt dies Plutarch als Grundprinzip der Mythenauslegung auf den Punkt: „Man muss von jedem [sc. Mythos] das hernehmen, was unter dem Aspekt der Ähnlichkeit verwendbar ist."[95] Wie das konkret funktioniert, sei am Beispiel des Aufstands der vier gegen die fünf Könige (Gen 14/*Abr.* 225–244) erläutert: In der „wörtlichen" Auslegung erklärt Philon, der Konflikt sei dadurch zustande gekommen, dass die fünf Könige den vieren tributpflichtig gewesen seien und die Zahlung dieses Tributs verweigert hätten. Auf der allegorischen Ebene stehen nun die vier Könige für die vier Leidenschaften und die fünf Könige für die fünf Sinne. Dies wird unter anderem dadurch begründet, dass die Leidenschaften „Tributzahlungen" in Form von Sinneseindrücken benötigen. Ein „Zahlungsausfall" entsteht im Alter, wenn die schwächer werdenden Sinne nicht mehr so viele Eindrücke liefern können, wie die immer noch starken Leidenschaften es gerne hätten. Auch die Aussage, dass von den fünf Königen zwei in einen Brunnen fielen und drei die Flucht ergriffen (vgl. Gen 14,10), kann Philon durch eine (in diesem Fall etwas konstruierte) Analogie für seine Auslegung verwerten: Tast- und Geschmackssinn seien nach innen, Seh-, Hör- und Geruchssinn dagegen nach außen orientiert.

Eine Variante dieses Begründungsschemas besteht darin, die Analogien nicht auszuformulieren, sondern in Sätze zu verpacken, die semantisch auf beide Sinnebenen verweisen; so etwa, wenn Philon vom „Fünfstädtebund der fünf Sinne" spricht. In der Terminologie der antiken Rhetorik liegt bei solchen die Ebenen bewusst vermischenden Formulierungen eine *allegoria permixta* vor.[96] Nach Quintilian ist diese besser verständlich als eine vollständige Allegorie (bei der kein semantischer Verweis auf die allegorische Bedeutungsebene vorhanden ist und diese daher vom Leser eigenständig erschlossen werden muss);[97] daher ist sie (nicht nur bei Philon) auch als rhetorische Strategie der Textinterpretation sehr beliebt.

5. *Paradigmatische Verallgemeinerung:* Schließlich gibt es auch noch die Möglichkeit, dass ein Stichwort nicht mit einem gänzlich anderen Referenten versehen, sondern in seiner Bedeutung verallgemeinert wird. Dies betrifft insbesondere einige biblische Figuren, die bei Phi-

---

Philo's Gräcität, mit einer Einleitung über die innere Entwicklung des Judentums und einem Register (Aalen / Amsterdam 1970 [Neudr. d. Ausg. Jena 1875]) 168–180.

[95] *Is.* 58 (374 E).

[96] Zum Begriff vgl. LANZINGER 2016, 48f.; Analyse eines philonischen Beispiels ebd. 155–157.

[97] Vgl. Quint. *Inst.* VIII 6,47.

lon nicht (nur) Individuen sind, sondern für Charaktertypen stehen: so der König von Ägypten als körperliebender Geist (vgl. *Abr.* 103) oder Lot als der an Äußerlichkeiten orientierte Charakter (vgl. *Abr.* 218f.). Es besteht in der Forschung Uneinigkeit, wie man diesen Auslegungstyp benennen soll: Wolfgang Bernard spricht von dihairetischer Allegorese (im Unterschied zur substitutiven),[98] Hindy Najman von „Allegorical Typology“[99], ich selbst habe den Begriff „paradigmatische Allegorese“ vorgeschlagen.[100] Wichtiger als die Frage der Terminologie ist jedoch der Umstand, dass hierbei eine eigene Unterart der Allegorese vorliegt, die gegenüber der rein substitutiv verfahrenden stoischen Mythenallegorese eine Neuerung darstellt – für die Philon der erste belegbare Vertreter ist.

Wenn so viel Energie auf die Darstellung des allegorischen Sinns verwandt wird, wirft das die Frage auf, welchen Stellenwert der Literalsinn dann noch hat. Schon im Frühwerk ist ein ambivalenter Umgang mit diesem Problem erkennbar, die eher auf pragmatischen Interessen als auf exegetischen Argumenten beruht. Philon kann in einigen Fällen sehr nachdrücklich betonen, dass bestimmte Passagen keinesfalls wörtlich gemeint sind – wenn sonst nämlich der Eindruck entstünde, die Bibel enthalte Mythen oder anthropomorphe Gottesvorstellungen.[101] Ein solcher Eindruck soll auf jeden Fall vermieden werden, denn Monotheismus und Mythos schließen sich für Philon gegenseitig aus.[102] Ebenso energisch besteht Philon jedoch darauf, dass der Literalsinn bei Gesetzestexten beizubehalten ist – dass also der symbolische Gehalt der Gesetze nicht von deren Observanz entbindet.[103] Manchmal scheint ihm die Frage auch egal zu sein: Nach *Ebr.* 144 war Samuel „vielleicht“ ein Mensch – aber besonders wichtig ist das nicht. Diese Ambivalenz setzt sich auch im Spätwerk fort. Philons Bibelparaphrasen erwecken über weite Strecken den Eindruck, es würden historische Ereignisse erzählt: Er wehrt sich

---

[98] W. BERNARD, *Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch*. BzA 3 (Stuttgart 1990). Er geht auf Philon nur mit wenigen Bemerkungen ein, vermutet aber (ebd. 284), dass dieser der älteste noch greifbare Vertreter dieses Auslegungstyps ist.

[99] H. NAJMAN, „Cain and Abel as Character Traits: A Study in Allegorical Typology of Philo of Alexandria“, in: NAJMAN 2010 [207–218] 207.

[100] LANZINGER 2016, 67.

[101] Vgl. z.B. *Deus* 59; *Fug.* 121; *Gig.* 58–60; *Agr.* 97; *Post.* 1–7.

[102] Vgl. dazu R. BLOCH, *Moses und der Mythos. Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren*. JSJ.S 145 (Leiden / Boston 2011) 173–189.

[103] Vgl. insbesondere *Migr.* 89–93.

gegen jede Relativierung von Abrahams versuchter Opferung Isaaks (vgl. *Abr.* 178–199) und verweist auf den Schwefel am Toten Meer als Beleg für die Zerstörung von Sodom (vgl. *Abr.* 141). Sobald jedoch das Gottesbild betroffen ist, geht Philon dem Literalsinn in mehr oder weniger transparenter Weise aus dem Weg: Während im biblischen Text zu lesen ist, dass die drei Besucher Abrahams aßen (vgl. Gen 18,8), legt Philon Wert darauf, dass genau das nicht passiert und der Essensvorgang lediglich mittels eines Wunders simuliert worden sei (vgl. *Abr.* 118). Wenn die Patriarchen als Teil des Gottesnamens auftauchen, wird sogar bestritten, dass von ihnen als von Menschen die Rede sei, und Philon zieht sich ganz darauf zurück, dass die Erzählungen über sie ein von Mose kreierter allegorischer (und eben kein faktualer) Text seien.[104] Die Relevanz des Literalsinns ist also kontextabhängig; an einer systematischen Klärung der Frage ist Philon nicht interessiert. Angesichts der Tatsache, dass sich bei Plutarch ein ganz ähnlicher Befund zeigt,[105] wird man dies zu den Gepflogenheiten der antiken Allegorese rechnen dürfen, die in der Antike keinen Anstoß erregten.

9. Übersicht über die Textabweichungen dieser Ausgabe gegenüber der Ausgabe von Cohn[106]

Stelle	Cohn	diese Ausgabe
55	τὸ ἀίδιον	τὸν ἀίδιον (codd.)
60	αὐτὸ	αὐτῷ (codd.)
70	προστασίαν	προστασίαν αὐτοῦ (Mangey)
104	ἢ	ᾗ (v, Nesselrath)
115	ἀνθρώπους	ἀνθρώπων (cod. C, Colson)
183	αὐτὸν	⟨ἐπ’⟩ αὐτὸν (Nesselrath)
188	κεκρατῆσθαι	κεχρῆσθαι (Arm., Mangey)
262	ἐθεσπίσθη	ἐθέσπισε (Colson)

Jede dieser Textvarianten ist im griechischen Text durch einen Asteriskos (*) markiert.

---

[104] Vgl. *Abr.* 54: „Ganz treffend also schuf (Mose) das Verwandtschaftsverhältnis zwischen den dreien, die dem Wortlaut nach Männer, tatsächlich aber, wie gesagt, Tugenden sind.“

[105] Vgl. LANZINGER 2016, 89–91.

[106] Vgl. COHN 1902, 1–60. Zur Textüberlieferung der Schrift vgl. die Studie von J. R. ROYSE, „The Text of Philo’s *De Abrahamo*“, *SPhiloA* 20 (2008) 151–165.

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

ΒΙΟΣ ΣΟΦΟΥ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΝ ΤΕΛΕΙΩΘΕΝΤΟΣ Η ΝΟΜΩΝ ΑΓΡΑΦΩΝ <ΤΟ ΠΡΩΤΟΝ> Ο ΕΣΤΙ ΠΕΡΙ ΑΒΡΑΑΜ

1. Τῶν ἱερῶν νόμων ἐν πέντε βίβλοις ἀναγραφέντων ἡ πρώτη καλεῖται καὶ ἐπιγράφεται Γένεσις ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, ἣν ἐν ἀρχῇ περιέχει, λαβοῦσα τὴν πρόσρησιν, καίτοι μυρίων ἄλλων ἐμφερομένων πραγμάτων, ὅσα κατ' εἰρήνην ἢ πόλεμον ἢ φορὰς καὶ ἀφορίας ἢ λιμὸν καὶ εὐθηνίαν ἢ τὰς μεγίστας τῶν ἐπὶ γῆς φθορὰς διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος ἢ τοὐναντίον γενέσεις καὶ εὐτροφίας ζῴων καὶ φυτῶν κατὰ τὴν ἀέρος καὶ τῶν ἐτησίων ὡρῶν εὐκρασίαν καὶ ἀνδρῶν τῶν μὲν ἀρετῇ τῶν δὲ κακίᾳ συμβιωσάντων· 2. ἀλλ' ἐπεὶ τούτων τὰ μέν ἐστι τοῦ κόσμου μέρη, τὰ δὲ παθήματα, τελειότατον δὲ καὶ πληρέστατον ὁ κόσμος, αὐτῷ τὴν ὅλην βίβλον ἀνέθηκεν. ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιία διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν.

3. ἐπεὶ δὲ τοὺς νόμους κατὰ τὸ ἑξῆς <καὶ> ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶσθαι, τῶν ἐπὶ μέρους καὶ ὡς ἂν εἰκόνων ὑπέρθεσιν ποιησάμενοι τοὺς καθολικωτέρους καὶ ὡς ἂν ἀρχετύπους προτέρους διερευνήσωμεν. 4. οὗτοι δέ εἰσιν ἀνδρῶν οἱ ἀνεπιλήπτως καὶ καλῶς βιώσαντες, ὧν τὰς ἀρετὰς ἐν ταῖς ἱερωτάταις ἐστηλιτεῦσθαι γραφαῖς συμβέβηκεν, οὐ πρὸς τὸν ἐκείνων ἔπαινον αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ τοὺς ἐντυγχάνοντας προτρέψασθαι καὶ ἐπὶ τὸν ὅμοιον ζῆλον ἀγαγεῖν. 5. οἱ γὰρ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἐκεῖνοι γεγόνασιν, οὓς δυοῖν χάριν ἐσέμνυνεν· ἑνὸς μὲν βουλόμενος ἐπιδεῖξαι, ὅτι τὰ τεθειμένα διατάγματα τῆς φύσεως οὐκ ἀπᾴδει, δευτέρου δὲ ὅτι οὐ πολὺς πόνος τοῖς ἐθέλουσι κατὰ τοὺς κειμένους νόμους ζῆν, ὁπότε καὶ ἀγράφῳ τῇ νομοθεσίᾳ, πρίν τι τὴν ἀρχὴν ἀναγραφῆναι τῶν ἐν μέρει, ῥᾳδίως καὶ εὐπετῶς ἐχρήσαντο οἱ πρῶτοι· ὡς δεόντως ἄν τινα φάναι, τοὺς τεθέντας νόμους μηδὲν ἄλλ' ἢ ὑπομνήματα εἶναι βίου τῶν παλαιῶν, ἀρχαιολογοῦντας ἔργα καὶ λόγους, οἷς ἐχρήσαντο. 6. ἐκεῖνοι γὰρ οὔτε γνώριμοι καὶ φοιτηταὶ γενόμενοί τινων οὔτε παρὰ διδασκάλοις ἃ χρὴ πράττειν καὶ λέγειν

Das Leben des Weisen, der durch Belehrung vollendet wurde, oder: das erste (Buch) der ungeschriebenen Gesetze, das von Abraham handelt

1. Einleitung (1–6)

1.1. Anbindung an die vorhergehende Schrift De opificio mundi (1–2)

1. Die heiligen Gesetze sind in fünf Büchern niedergeschrieben, von denen das erste den Titel „Genesis" („Entstehung") trägt. Seine Benennung hat es nach der Entstehung der Welt erhalten, um die es am Anfang geht, obwohl darin auch noch unzählige andere Themen enthalten sind: (Es geht) um Krieg und Frieden, um Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit, um Hunger und Wohlstand, um die schlimmsten Zerstörungen auf der Erde durch Feuer und Wasser, aber auch umgekehrt um Entstehen und Gedeihen von Tieren und Pflanzen – entsprechend der wohltemperierten Mischung der Luft und der Jahreszeiten – und von Männern,[1] von denen die einen ihr Zusammenleben tugendhaft, die anderen lasterhaft gestalteten. 2. Da allerdings von diesen (Phänomenen) die einen Teile der Welt und die anderen Vorgänge in ihr sind, die Welt aber höchst vollendet und allumfassend ist, hat (Mose) dieser das ganze Buch gewidmet. Auf welche Weise die Welterschaffung vor sich ging, haben wir in der vorhergehenden Abhandlung, so genau es uns möglich war, dargelegt.[2]

1.2. Vorschau auf das Gesamtprojekt der folgenden Schriften (3–6)

3. Da es notwendig ist, die Gesetze der Reihe nach zu untersuchen, wollen wir die speziellen und abbildartigen[3] auf später verschieben und zuerst die allgemeineren und modellartigen untersuchen. 4. Diese aber sind diejenigen unter den Männern, die ein tadelloses und gutes Leben führten, deren Tugenden in den hochheiligen Schriften verewigt sind, und zwar nicht nur zu ihrem Lob, sondern auch, um die Leser anzuspornen und zu gleichem Eifer hinzuleiten.[4] 5. Denn die lebendigen und vernünftigen Gesetze[5] – das sind diese Männer, die (Mose) aus zwei Gründen rühmte: Erstens wollte er zeigen, dass die festgesetzten Anordnungen nicht naturwidrig sind, und zweitens, dass denen, die bereit sind, nach den festgelegten Gesetzen zu leben, keine großen Mühen (entstehen), da die ersten (Menschen), noch bevor überhaupt irgendeines der speziellen (Gesetze) niedergeschrieben worden war, sogar das ungeschriebene Gesetzbuch mühelos und bequem zur Anwendung brachten.[6] Deshalb kann man wohl gebührenderweise sagen, dass die festgelegten Gesetze nichts anderes sind als Kommentare zum Leben der Alten, insofern sie die Werke und Worte der alten Zeit,

ἀναδιδαχθέντες, αὐτήκοοι δὲ καὶ αὐτομαθεῖς, ἀκολουθίαν φύσεως ἀσπασάμενοι, τὴν φύσιν αὐτήν, ὅπερ ἐστὶ πρὸς ἀλήθειαν, πρεσβύτατον θεσμὸν εἶναι ὑπολαβόντες ἅπαντα τὸν βίον ηὐνομήθησαν, ὑπαίτιον μὲν οὐδὲν γνώμαις ἑκουσίοις ἐργασάμενοι, περὶ δὲ τῶν ἐκ τύχης ποτνιώμενοι τὸν θεὸν καὶ λιταῖς καὶ ἱκεσίαις ἐξευμενιζόμενοι πρὸς ὁλοκλήρου μετουσίαν ζωῆς δι' ἀμφοτέρων κατορθουμένης, τῶν τε ἐκ προνοίας καὶ τῶν ἄνευ ἑκουσίου γνώμης.

7. Ἐπειδὴ τοίνυν ἀρχὴ μετουσίας ἀγαθῶν ἐστιν ἐλπὶς καὶ ταύτην οἷα λεωφόρον ὁδὸν ἡ φιλάρετος ἀνατέμνει καὶ ἀνοίγει ψυχὴ σπουδάζουσα τυχεῖν τοῦ πρὸς ἀλήθειαν καλοῦ, τὸν πρῶτον ἐλπίδος ἐραστὴν προσεῖπεν "ἄνθρωπον", τὸ κοινὸν τοῦ γένους ὄνομα κατ' ἐξαίρετον χάριν δωρησάμενος αὐτῷ – 8. Χαλδαῖοι γὰρ τὸν ἄνθρωπον Ἐνὼς καλοῦσιν –, ὡς μόνου πρὸς ἀλήθειαν ὄντος ἀνθρώπου τοῦ τὰ ἀγαθὰ προσδοκῶντος καὶ ἐλπίσι χρησταῖς ἐφιδρυμένου. ἐξ οὗ δῆλον, ὅτι τὸν δύσελπιν οὐκ ἄνθρωπον ἀλλ' ἀνθρωποειδὲς ἡγεῖται θηρίον τὸ οἰκειότατον ἀνθρωπίνης ψυχῆς, ἐλπίδα, ἀφῃρημένον. 9. ὅθεν καὶ παγκάλως ὑμνῆσαι βουλόμενος τὸν εὔελπιν προειπών, ὅτι οὗτος ἤλπισεν ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων πατέρα καὶ ποιητήν, ἐπιλέγει· "αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων", καίτοι πατέρων καὶ πάππων ἤδη γεγονότων· ἀλλὰ τοὺς μὲν ἀρχηγέτας τοῦ μικτοῦ γένους ὑπέλαβεν εἶναι, τουτονὶ δὲ τοῦ καθαρωτάτου καὶ διηθημένου, ὅπερ ὄντως ἐστὶ λογικόν. 10. καθάπερ γὰρ ποιητὴς Ὅμηρος, μυρίων ποιητῶν ὄντων, κατ' ἐξοχὴν λέγεται, καὶ τὸ μέλαν ᾧ γράφομεν, καίτοι παντὸς ὃ μὴ λευκόν ἐστι μέλανος ὄντος, καὶ ἄρχων Ἀθήνησιν ὁ ἐπώνυμος καὶ τῶν ἐννέα ἀρχόντων ἄριστος, ἀφ' οὗ οἱ χρόνοι καταριθμοῦνται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὸν ἐλπίδι χρώμενον "ἄνθρωπον" κατ' ἐξοχὴν ὠνόμασε, τὰ πλήθη τῶν ἄλλων ἀφησυχάσας ὡς οὐκ ἀξίων τῆς αὐτῆς προσρήσεως ἐπιλαχεῖν. 11. εὖ μέντοι καὶ τὴν βίβλον γενέσεως τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπου προσεῖπεν, οὐκ ἀπὸ σκοποῦ, διότι γραφῆς καὶ μνήμης ἄξιος ὁ εὔελπις, οὐ τῆς ἐν χαρτιδίοις ὑπὸ σητῶν διαφθαρησομένοις, ἀλλὰ τῆς ἐν ἀθανάτῳ τῇ φύσει, παρ' ᾗ τὰς σπουδαίας πράξεις ἀναγράπτους εἶναι συμβέβηκεν.

die sie zur Anwendung gebracht hatten, darstellen. 6. Diese (Menschen) waren nämlich weder Schüler oder Lehrlinge von irgendjemandem, noch wurden sie von Lehrern darin unterrichtet, was man tun und sagen muss. Vielmehr hörten und lernten sie alles selbst, und indem sie bereitwillig der Natur folgten und glaubten – was in der Tat zutrifft –, dass die Natur selbst die älteste Satzung sei,[7] lebten sie ihr ganzes Leben lang nach gutem Gesetz: Sie taten nichts Schuldhaftes mit Absicht; bei Schicksalsschlägen aber riefen sie Gott an und versuchten ihn durch Gebete und flehentliche Bitten versöhnlich zu stimmen, um Anteil an einem vollkommenen Leben zu erhalten, das hinsichtlich beider (Arten von Handlungen) gelingt: bei solchen, die mit Vorbedacht (geschehen), und bei solchen, die ohne Absicht (geschehen).

2. Die erste Trias (7–47)

2.1. Enosch (7–16)

7. Da nun der Anfang der Anteilhabe am Guten die Hoffnung ist und die tugendliebende Seele diese wie eine Landstraße freiräumt und öffnet, insofern sie darum eifert, das wahrhaft Gute zu erlangen, nannte (Mose) den ersten Liebhaber der Hoffnung „Mensch“: Er gab ihm als besondere Gnade die allgemeine Gattungsbezeichnung als Namen 8. – die Chaldäer nennen den Menschen nämlich Enosch[8] –, weil allein derjenige wahrhaft Mensch ist, der das Gute erwartet und sich auf glückverheißende Hoffnungen stützt.[9] Daher ist klar, dass er einen Hoffnungslosen nicht für einen Menschen, sondern für ein menschenähnliches Tier hält, dem das Ureigenste der menschlichen Seele, nämlich die Hoffnung, fehlt. 9. Deshalb will er den Hoffnungsvollen besonders rühmend hervorheben: Nachdem er zunächst gesagt hat, dass dieser auf den Vater und Schöpfer des Alls hoffte,[10] fügt er hinzu: „dies ist das Buch von der Entstehung der Menschen“,[11] obwohl (vor Enosch) schon seine Väter und Großväter existierten. Diese seien aber, so nahm er an, die Stammväter des gemischten Geschlechts, er (sc. Enosch) hingegen derjenige des ganz reinen und geläuterten, das wirklich vernünftig ist.[12] 10. Wie auch Homer, obwohl es unzählige Dichter gibt, „der Dichter“ schlechthin genannt wird, und das, womit wir schreiben, „das Schwarze“,[13] obwohl alles, was nicht weiß ist, schwarz ist, und der Eponymos in Athen und oberste der neun Archonten, nach dessen (Amtsjahr) die Zeitrechnung erfolgt,[14] „der Archon“, auf dieselbe Weise bezeichnete er den, der sich der Hoffnung bedient, als „den Menschen“ schlechthin – womit er über die große Menge der anderen (Menschen) schweigend hinwegging, als ob sie nicht würdig wären, die gleiche Benennung zu erhalten. 11. Sehr treffend sprach er auch vom „*Buch* von der Entstehung

12. εἰ μέντοι καταριθμήσειέ τις ἀπὸ τοῦ πρώτου καὶ γηγενοῦς, τὸν ὑπὸ μὲν Χαλδαίων Ἐνώς, Ἑλλάδι δὲ διαλέκτῳ προσαγορευόμενον "ἄνθρωπον" εὑρήσει τέταρτον. 13. ἐν ἀριθμοῖς δὲ ἡ τετρὰς τετίμηται παρά τε τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις, ὅσοι τὰς ἀσωμάτους οὐσίας καὶ νοητὰς ἠσπάσαντο, καὶ μάλιστα παρὰ Μωυσεῖ τῷ πανσόφῳ, ὃς σεμνύνων τὸν τέταρτον ἀριθμόν φησιν, ὅτι "ἅγιός ἐστι καὶ αἰνετός"· δι' ἃς δ' αἰτίας ἐλέχθη, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως εἴρηται. 14. ἅγιος δὲ καὶ ἐπαινετὸς ὁ εὔελπις, ὡς τοὐναντίον ἄναγνος καὶ ψεκτὸς ὁ δύσελπις, φόβῳ πρὸς ἅπαντα συμβούλῳ κακῷ χρώμενος· οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐχθρὸν ἄλλο ἄλλῳ φασίν, ὡς ἐλπίδα φόβῳ καὶ φόβον ἐλπίδι· καὶ μήποτ' εἰκότως· προσδοκία μὲν γὰρ ἑκάτερον, ἀλλ' ἡ μὲν ἀγαθῶν, ἡ δ' ἔμπαλιν κακῶν, ἀκατάλλακτοι δ' αἱ φύσεις τούτων καὶ ἀσύμβατοι.

15. τοσαῦτα μὲν ἀπόχρη περὶ ἐλπίδος εἰπεῖν, ἣν ἐπὶ θύραις οἷα πυλωρὸν ἡ φύσις ἱδρύσατο βασιλίδων τῶν ἔνδον ἀρετῶν, αἷς οὐκ ἔστιν ἐντυχεῖν μὴ ταύτην προθεραπεύσαντας. 16. πολλὰ μὲν οὖν οἱ νομοθέται, πολλὰ δὲ οἱ πανταχοῦ νόμοι πραγματεύονται περὶ τοῦ τὰς ψυχὰς τῶν ἐλευθέρων ἐλπίδων χρηστῶν ἀναπλῆσαι· ὁ δ' ἄνευ παραινέσεως δίχα τοῦ κελευσθῆναι γενόμενος εὔελπις ἀγράφῳ μὲν νόμῳ δὲ πάλιν αὐτομαθεῖ τὴν ἀρετὴν ταύτην πεπαίδευται, ὃν ἡ φύσις ἔθηκε.

17. Δευτέραν δ' ἔλαχε τάξιν μετὰ τὴν ἐλπίδα ἡ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτανομένοις μετάνοια καὶ βελτίωσις· ὅθεν ἑξῆς ἀναγράφει τὸν ἀπὸ χείρονος βίου πρὸς τὸν ἀμείνω μεταβαλόντα, ὃς καλεῖται παρὰ μὲν Ἑβραίοις Ἐνώχ, ὡς δ' ἂν Ἕλληνες εἴποιεν "κεχαρισμένος", ἐφ' οὗ καὶ ταυτὶ λέλεκται, ὡς ἄρα "εὐηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ θεῷ καὶ οὐχ ηὑρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός." 18. ἡ γὰρ μετάθεσις τροπὴν ἐμφαίνει καὶ μεταβολήν· πρὸς δὲ τὸ βέλτιον ἡ μεταβολή, διότι προμηθείᾳ γίνεται θεοῦ· πᾶν γὰρ τὸ σὺν θεῷ καλὸν καὶ συμφέρον πάντως, ἐπεὶ καὶ τὸ ἄνευ θείας ἐπιφροσύνης ἀλυσιτελές. 19. εὖ δ'

des wahrhaften Menschen":[15] nicht ohne Grund, da der Hoffnungsvolle würdig ist, schriftlich festgehalten und erinnert zu werden, und zwar nicht auf Papyrusblättchen, die von Motten zerfressen werden, sondern in der unsterblichen Natur, in der die trefflichen Taten verzeichnet sind.

12. Wenn man indessen vom Ersten und Erdgeborenen[16] an zählt, dann trifft man auf den, der von den Chaldäern Enosch und in griechischer Sprache „Mensch" genannt wird, als Vierten.[17] 13. Die Vier steht unter den Zahlen in hohem Ansehen, und zwar sowohl bei den anderen Philosophen, die die unkörperlichen und geistigen Wesenheiten liebgewonnen haben,[18] als auch besonders bei Mose, dem Allweisen, der die Zahl Vier preist und sagt, sie sei „heilig" und „lobenswert".[19] (Aus welchen Gründen sie so bezeichnet wurde, ist in der vorhergehenden Abhandlung erläutert.)[20] 14. Heilig und lobenswert ist der Hoffnungsvolle, wie auch umgekehrt unheilig und tadelnswert der Hoffnungslose, da er zu allem die Furcht als schlechte Ratgeberin heranzieht. Denn man sagt, dass nichts einander feindlicher sei als die Hoffnung der Furcht und die Furcht der Hoffnung.[21] Und das wohl aus gutem Grund: Beides ist zwar eine Erwartung, aber das eine von Gutem, das andere von Schlechtem; doch unversöhnbar sind deren Naturen und unvereinbar.

15. Damit soll genug über die Hoffnung gesagt sein, die die Natur gleichsam als Torwächterin an die Pforten gestellt hat für die königlichen Tugenden drinnen (im Palast), zu denen man keinen Zutritt erhalten kann, ohne jene vorher günstig gestimmt zu haben. 16. Zahlreich sind die Bemühungen der Gesetzgeber, zahlreich die Bemühungen der Gesetze in aller Welt, die Seelen der Freien mit glückverheißenden Hoffnungen zu erfüllen. Wer aber ohne Ermahnung, und ohne dass es ihm befohlen worden wäre, ein Hoffnungsvoller wird, der hat sich diese Tugend durch ein ungeschriebenes, eigenständig erlernbares Gesetz angeeignet, das die Natur festgesetzt hat.

2.2. Henoch (17–26)

17. Den zweiten Platz nach der Hoffnung erhielt (von Mose) die Umkehr und Besserung im Falle von Verfehlungen. Deshalb verzeichnet er als nächstes[22] denjenigen, der sich von einem schlechteren Leben zu einem besseren wandelte; er wird bei den Hebräern Henoch genannt, wofür die Griechen „der Begnadete" sagen würden.[23] Über ihn heißt es: „Henoch fand bei Gott Gefallen und wurde nicht gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte."[24] 18. „Entrückung" bedeutet nämlich Wandlung und Veränderung.[25] Die (hier gemeinte) Veränderung (führt) freilich zum Besseren hin, da sie durch den Vorbedacht Gottes geschieht: Denn

εἴρηται τὸ "οὐχ ηὑρίσκετο" ἐπὶ τοῦ μετατεθειμένου, τῷ τὸν ἀρχαῖον καὶ ἐπίληπτον ἀπαληλίφθαι βίον καὶ ἠφανίσθαι καὶ μηκέθ' εὑρίσκεσθαι, καθάπερ εἰ μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἐγένετο, ἢ τῷ τὸν μετατιθέμενον καὶ ἐν τῇ βελτίονι ταχθέντα τάξει δυσεύρετον εἶναι φύσει· πολύχουν μὲν γὰρ ἡ κακία, διὸ καὶ πολλοῖς γνώριμον, σπάνιον δ' ἡ ἀρετή, ὡς μηδ' ὑπ' ὀλίγων καταλαμβάνεσθαι. 20. καὶ ἄλλως ὁ μὲν φαῦλος ἀγορὰν καὶ θέατρα καὶ δικαστήρια βουλευτήριά τε καὶ ἐκκλησίας καὶ πάντα σύλλογον καὶ θίασον ἀνθρώπων ἅτε φιλοπραγμοσύνῃ συζῶν μετατρέχει, τὴν μὲν γλῶτταν ἀνιεὶς πρὸς ἄμετρον καὶ ἀπέραντον καὶ ἄκριτον διήγησιν, συγχέων ἅπαντα καὶ φύρων, ἀληθέσι ψευδῆ καὶ ῥητοῖς ἄρρητα καὶ ἴδια κοινοῖς καὶ ἱεροῖς βέβηλα καὶ σπουδαίοις γελοῖα ἀναμιγνύς, διὰ τὸ μὴ πεπαιδεῦσθαι τὸ ἐν καιρῷ κάλλιστον, ἡσυχίαν, τὰ δὲ ὦτα ἐπουρίσας ἕνεκα πολυπράγμονος περιεργίας· 21. τὰ γὰρ ἑτέρων εἴτε ἀγαθὰ εἴτ' αὖ κακὰ γλίχεται μανθάνειν, ὡς αὐτίκα τοῖς μὲν φθονεῖν, ἐφ' οἷς δὲ ἥδεσθαι· βάσκανον γὰρ καὶ μισόκαλον καὶ φιλοπόνηρον ὁ φαῦλος φύσει.

22. ὁ δ' ἀστεῖος ἔμπαλιν ἀπράγμονος ζηλωτὴς βίου γεγονὼς ὑποχωρεῖ καὶ μόνωσιν ἀγαπᾷ, λανθάνειν τοὺς πολλοὺς ἀξιῶν, οὐ διὰ μισανθρωπίαν – φιλάνθρωπος γάρ, εἰ καί τις ἄλλος – , ἀλλὰ διὰ τὸ προβεβλῆσθαι κακίαν, ἣν ὁ πολὺς ὄχλος ἀσπάζεται, χαίρων μὲν ἐφ' οἷς στένειν ἄξιον, λυπούμενος δὲ ἐφ' οἷς γεγηθέναι καλόν. 23. ὧν ἕνεκα συγκλεισάμενος οἴκοι τὰ πολλὰ καταμένει, μόλις τὰς κλισιάδας ὑπερβαίνων, ἢ διὰ τοὺς ἐπιφοιτῶντας συνεχέστερον ἔξω πόλεως προελθὼν ἐν μοναγρίᾳ ποιεῖται τὰς διατριβὰς ἥδιον, συμβιωταῖς χρώμενος τοῖς ἅπαντος τοῦ γένους ἀνθρώπων ἀρίστοις, ὧν τὰ μὲν σώματα διέλυσεν ὁ χρόνος, τὰς δ' ἀρετὰς αἱ ἀπολειφθεῖσαι γραφαὶ ζωπυροῦσι διά τε ποιημάτων καὶ τῶν καταλογάδην συγγραμμάτων, οἷς ἡ ψυχὴ πέφυκε βελτιοῦσθαι.

alles, was mit Gott (getan wird), ist gut und in jeder Hinsicht vorteilhaft, während das, was ohne göttliche Fürsorge (geschieht), nichts einbringt. 19. Treffend gewählt ist die Formulierung über den Entrückten: „er wurde nicht gefunden“, weil das alte, verwerfliche Leben ausgelöscht, vernichtet und nicht mehr gefunden wurde, als ob es überhaupt nie existiert hätte, beziehungsweise weil derjenige, der entrückt und auf eine bessere Stufe gestellt wurde, naturgemäß schwer zu finden war. Weit verbreitet ist nämlich das Laster und deshalb vielen bekannt, selten anzutreffen dagegen die Tugend, sodass sie nicht einmal von einer Minderheit erfasst wird. 20. Außerdem rennt der schlechte Mensch auf den Marktplatz, in die Theater, Gerichtshöfe, Rathäuser und Versammlungen, in jede Sitzung und jeden Verein, wo Menschen sind, da er ja sein Leben mit rastloser Geschäftigkeit verbringt.[26] Er lässt dabei die Zunge locker für maßlose, nicht enden wollende und verworrene Darlegungen, wirft alles in einen Topf und bringt es durcheinander: Falsches vermischt er mit Wahrem, Diskretes mit Indiskretem, Privates mit Öffentlichem, Profanes mit Heiligem und Lächerliches mit Ernstem – denn er ist nicht zu dem erzogen worden, was zu bestimmter Zeit die beste Option ist, nämlich zur Ruhe[27] –, und seine Ohren hält er in den Wind[28] aus wichtigtuerischer Neugier: 21. Gute oder auch schlechte (Neuigkeiten) bei anderen verlangt er nämlich zu erfahren, um sogleich die einen zu beneiden und sich (am Schaden) der anderen zu freuen; denn verleumderisch, ein Feind des Guten und Freund des Bösen ist der schlechte Mensch seiner Natur nach.

22. Der edle[29] Mensch hingegen ist eifriger Anhänger einer Lebensweise ohne Geschäftigkeit: Er zieht sich zurück und liebt die Einsamkeit, da er es für sinnvoll hält, vor der Menge verborgen zu sein; nicht etwa aus Menschenhass[30] – wenn irgendjemand ein Menschenfreund ist, dann er –, sondern aus Abscheu vor dem Laster, für das sich die große Masse begeistert, indem sie sich über Dinge freut, über die es zu seufzen wert wäre, und umgekehrt über diejenigen bekümmert ist, über die sich zu freuen schön wäre. 23. Deshalb bleibt er meistens hinter verschlossenen Pforten zu Hause und überschreitet kaum die Türschwelle, oder er geht wegen des unaufhörlichen Besucherstroms hinaus vor die Stadt und verbringt dort seine Zeit in einem einsamen Landhaus auf angenehmere Weise, indem er die besten (Vertreter) des ganzen Menschengeschlechtes zu seinen Begleitern macht: Deren Leiber hat zwar die Zeit aufgelöst, doch die von ihnen hinterlassenen Schriften lassen ihre Tugenden wieder aufflammen, in Dichtungen wie auch in Prosawerken, die zur natürlichen Besserung der Seele beitragen.[31]

24. διὰ τοῦτο εἶπεν ὅτι ὁ μετατεθεὶς "οὐχ εὑρίσκετο", δυσεύρετος καὶ δυσθήρατος ὤν. μεθορμίζεται οὖν εἰς παιδείαν ἐξ ἀμαθίας καὶ ἐξ ἀφροσύνης εἰς φρόνησιν ἔκ τε δειλίας εἰς ἀνδρείαν καὶ ἐξ ἀσεβείας εἰς εὐσέβειαν, καὶ πάλιν ἐκ μὲν φιληδονίας εἰς ἐγκράτειαν, ἐκ δὲ φιλοδοξίας εἰς ἀτυφίαν· ὧν τίς ἢ πλοῦτος ἐπάξιος ἢ βασιλείας καὶ δυναστείας κτῆσις ὠφελιμωτέρα; 25. εἰ γὰρ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν, ὁ μὴ τυφλὸς ἀλλ' ὀξὺ βλέπων πλοῦτος ἡ τῶν ἀρετῶν ἐστι περιουσία, ἣν εὐθὺς γνήσιον καὶ εὔνομον παρὰ τὰς νόθους καὶ ψευδωνύμους ἀρχὰς ὑποληπτέον ἡγεμονίαν ἐνδίκως ἅπαντα πρυτανεύουσαν. 26. οὐ δεῖ δὲ ἀγνοεῖν, ὅτι τὰ δευτερεῖα φέρεται μετάνοια τελειότητος, ὥσπερ καὶ ἀνόσου σώματος ἡ πρὸς ὑγείαν ἐξ ἀσθενείας μεταβολή. τὸ μὲν οὖν διηνεκὲς καὶ τέλειον ἐν ἀρεταῖς ἐγγυτάτω θείας ἵσταται δυνάμεως, ἡ δ' ἀπό τινος χρόνου βελτίωσις ἴδιον ἀγαθὸν εὐφυοῦς ψυχῆς ἐστι μὴ τοῖς παιδικοῖς ἐπιμενούσης, ἀλλ' ἁδροτέροις καὶ ἀνδρὸς ὄντως φρονήμασιν ἐπιζητούσης εὔδιον κατάστασιν [ψυχῆς] καὶ τῇ φαντασίᾳ τῶν καλῶν ἐπιτρεχούσης.

27. Ὅθεν εἰκότως τῷ μετανενοηκότι τάττει κατὰ τὸ ἑξῆς τὸν θεοφιλῆ καὶ φιλάρετον, ὃς Ἑβραίων μὲν τῇ γλώττῃ καλεῖται Νῶε, τῇ δὲ Ἑλλήνων "ἀνάπαυσις" ἢ "δίκαιος", οἰκειόταται προσρήσεις σοφῷ· ἐμφανῶς μὲν ὁ δίκαιος – ἄμεινον γὰρ οὐδὲν δικαιοσύνης, τῆς ἐν ἀρεταῖς ἡγεμονίδος, ἣ καθάπερ ἐν χορῷ καλλιστεύουσα πρεσβεύει –, ἡ δ' ἀνάπαυσις, ἐπεὶ καὶ τοὐναντίον τὴν παρὰ φύσιν κίνησιν ταραχῶν καὶ θορύβων στάσεών τε καὶ πολέμων αἰτίαν εἶναι συμβέβηκεν, ἣν μετίασιν οἱ φαῦλοι, ἠρεμαῖον δὲ καὶ ἡσυχάζοντα καὶ σταθερὸν ἔτι δὲ καὶ εἰρηνικὸν βίον οἱ καλοκἀγαθίαν τετιμηκότες. 28. ἑπόμενος δ' αὐτὸς αὑτῷ καὶ τὴν ἑβδόμην, ἣν Ἑβραῖοι σάββατα καλοῦσιν, ἀνάπαυσιν ὀνομάζει, οὐχ, ὡς οἴονταί τινες, ὅτι δι' ἓξ ἡμερῶν τῶν συνήθων ἔργων ἀπείχετο τὸ πλῆθος, ἀλλ' ὅτι τῷ ὄντι ὁ ἕβδομος ἀριθμὸς ἔν τε τῷ κόσμῳ καὶ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἀεὶ ἀστασίαστος καὶ ἀπόλεμος καὶ ἀφιλόνεικος καὶ εἰρηνικώτατος ἁπάντων ἀριθμῶν ἐστι. 29. μάρτυρες δὲ τοῦ λεχθέντος αἱ ἐν ἡμῖν δυνάμεις· αἱ μὲν γὰρ ἓξ τὸν ἄπαυστον καὶ συνεχῆ πόλεμον ἐν γῇ καὶ θαλάττῃ συγκροτοῦσιν, αἵ τε πέντε αἰσθήσεις καὶ ὁ προφορικὸς λόγος, αἱ μὲν πόθῳ τῶν αἰσθητῶν, ὧν ἐὰν μὴ τυγχάνωσιν, ἀνιῶνται, ὁ δ' ἀχαλίνῳ

24. Deshalb sagte (Mose), dass der Entrückte „nicht gefunden wurde“, da er schwer zu finden und aufzuspüren war. Er hat also seinen Ankerplatz von der Unbildung zur Erziehung verlegt, vom Unverstand zur Klugheit, von der Feigheit zur Mannhaftigkeit, von der Gottlosigkeit zur Gottesfurcht, und weiter von der Vergnügungssucht zur Selbstbeherrschung, von der Ruhmsucht zur Bescheidenheit. Welcher Reichtum ist diesen (Tugenden) gleichwertig, welches Reich oder welche Herrschaft ist ein nützlicherer Besitz? 25. Um die Wahrheit zu sagen: Derjenige Reichtum, der nicht blind, sondern scharfsichtig ist,[32] besteht im reichlichen Besitz von Tugenden, den man vorbehaltlos als echte und rechtmäßige Herrschaft – im Gegensatz zu den unechten und fälschlich so genannten Regierungen – anerkennen muss, da er mit Recht bei allem den Vorsitz innehat. 26. Man muss aber wissen, dass den zweiten Rang nach der Vollendung die Umkehr einnimmt, wie auch (das Zweitbeste) nach einem krankheitsfreien Körper die Veränderung von der Krankheit zur Gesundheit ist. Beständigkeit und Vollendung in den Tugenden stehen der göttlichen Macht am nächsten; die Besserung ab einem bestimmten Zeitpunkt aber ist die Qualitätseigenschaft einer gut veranlagten Seele, die nicht bei Kindereien verweilt, sondern durch stärkere und wahrhaft männliche Gedanken einen abgeklärten (Seelen)zustand anstrebt und zur Anschauung des Guten hineilt.

2.3. Noah (27–46)

27. Deshalb präsentiert (Mose) aus gutem Grund direkt nach dem Reumütigen den Gottgeliebten und Tugendfreund, der in der Sprache der Hebräer Noah genannt wird, in derjenigen der Griechen aber „Ruhe“[33] oder „Gerechter“[34] – sehr geeignete Benennungen für einen Weisen. Das ist bei „der Gerechte“ offensichtlich, denn nichts ist besser als die Gerechtigkeit, die Anführerin unter den Tugenden, der ein Vorrang zukommt wie dem schönsten Mädchen beim Tanz. Ebenso ist „die Ruhe“ (eine treffende Bezeichnung), weil das Gegenteil, die naturwidrige Bewegung,[35] Ursache von Verwirrungen und Störungen, von Aufständen und Kriegen ist. Ihr gehen nur nichtsnutzige Menschen nach; ein stilles, ruhiges, beständiges und friedliches Leben streben dagegen diejenigen an, welche die Rechtschaffenheit in Ehren halten. 28. Konsequenterweise bezeichnet er auch den siebten Tag, den die Hebräer Sabbat nennen, als „Ruhe“:[36] nicht, wie einige meinen, weil sich die Menge nach jeweils sechs Tagen von gewöhnlichen Tätigkeiten fernhält, sondern tatsächlich, weil die Zahl Sieben in der Welt und in uns selbst stets unaufrührerisch, unkriegerisch, nie streitsüchtig und die friedlichste von allen Zahlen ist.[37] 29. Zeugen für das Gesagte sind die Kräfte

στόματι μυρία τῶν ἡσυχαστέων ἐκλαλῶν· 30. ἡ δ' ἑβδόμη δύναμις ἡ περὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν, ὃς ὅταν ἐπικυδέστερος γένηται τῶν ἓξ καὶ δυνατωτέρᾳ ῥώμῃ κατακρατήσας ἀναχωρήσῃ, μόνωσιν ἀσπασάμενος καὶ ταῖς ἑαυτοῦ πρὸς ἑαυτὸν <χαίρων> ὁμιλίαις ὡς ἀπροσδεὴς ὢν ἑτέρου καὶ αὐταρκέστατος ἑαυτῷ, τηνικαῦτα φροντίδων καὶ πραγματειῶν ἀπαλλαγεὶς τῶν ἐν τῷ θνητῷ γένει βίον εὔδιον καὶ γαληνὸν ἀσπάζεται.

31. οὕτως δ' ἀποσεμνύνει τὸν φιλάρετον, ὥστε καὶ γενεαλογῶν αὐτὸν οὐ, καθάπερ ἔθος ἐπὶ τῶν ἄλλων, πάππων ἢ προπάππων ἢ προγόνων ποιεῖται κατάλογον, ὅσοι πρὸς ἀνδρῶν ἢ πρὸς γυναικῶν εἰσιν, ἀλλά τινων ἀρετῶν, μόνον οὐχὶ βοῶν ἄντικρυς, ὅτι οἰκία καὶ συγγένεια καὶ πατρὶς οὐδεμία ἐστὶν ἑτέρα σοφῷ ὅτι μὴ ἀρεταὶ καὶ αἱ κατ' ἀρετὰς πράξεις· "αὗται" γάρ φησιν "αἱ γενέσεις Νῶε· Νῶε ἄνθρωπος δίκαιος, τέλειος ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ, τῷ θεῷ εὐηρέστησεν." 32. οὐ δεῖ δὲ ἀγνοεῖν, ὅτι νῦν "ἄνθρωπον" οὐ κοινῷ τύπῳ τὸ λογικὸν θνητὸν ζῷον καλεῖ, τὸν μέντοι κατ' ἐξοχήν, ὃς ἐπαληθεύει τοὔνομα, τὰ ἀτίθασα καὶ λελυττηκότα πάθη καὶ τὰς θηριωδεστάτας κακίας τῆς ψυχῆς ἀπεληλακώς. 33. σημεῖον δέ· μετὰ τὸν "ἄνθρωπον" ἐπιλέγει τὸν "δίκαιον", εἰπὼν "ἄνθρωπος δίκαιος", ὡς ἀδίκου μὲν οὐδενὸς ὄντος ἀνθρώπου (κυριώτερον δ' εἰπεῖν ἀνθρωπομόρφου θηρίου), μόνου δὲ ὃς ἂν ζηλωτὴς ᾖ δικαιοσύνης. 34. φησὶ δ' αὐτὸν καὶ "τέλειον" γεγονέναι, διὰ τούτου παριστάς, ὡς οὐ μίαν ἀρετὴν ἀλλὰ πάσας ἐκτήσατο καὶ κτησάμενος ἑκάστῃ κατὰ τὸ ἐπιβάλλον χρώμενος διετέλεσεν. 35. ἐπιστεφανῶν δ' αὐτὸν ὡς ἀγωνιστὴν ἐκνενικηκότα κηρύγματι λαμπροτάτῳ προσεπικοσμεῖ, φάσκων ὅτι "τῷ θεῷ εὐηρέστησεν"· οὗ τί γένοιτ' ἂν ἐν τῇ φύσει κρεῖττον; τίς καλοκἀγαθίας ἐναργέστερος ἔλεγχος; εἰ γὰρ οἱ δυσαρεστήσαντες τῷ θεῷ κακοδαίμονες, οἷς εὐαρεστῆσαι συνέβη πάντως εὐδαίμονες.

in uns: Sechs (von ihnen) sind verantwortlich für den endlosen, unablässigen Krieg zu Land und zu Wasser, nämlich die fünf Sinne und der ausgesprochene Gedanke;[38] die ersteren aufgrund ihrer Begierde nach Sinnesobjekten – wenn sie diese nicht erhalten, leiden sie –, der letztere, da er mit ungezügeltem Mundwerk[39] unzählige Dinge ausplappert, bei denen Stillschweigen angesagt wäre. 30. Die siebte Kraft aber ist die des leitenden Verstandes,[40] der, wenn er gegenüber den sechs siegreich war, diese dank seiner überlegenen Stärke überwältigt hat und sich dann zurückziehen kann, die Einsamkeit genießt und sich am Umgang mit sich selbst erfreut, keines anderen bedürftig und sich selbst genügend, und dann, von den Sorgen und Geschäften des sterblichen Geschlechts befreit, ein friedliches und ruhiges Leben willkommen heißt.

31. (Mose) preist den Tugendfreund in so außergewöhnlicher Weise, dass er bei der Angabe des Stammbaums nicht, wie es sonst seine Gewohnheit ist, eine Liste der Großväter, Urgroßväter oder Urahnen in männlicher oder weiblicher Linie erstellt, sondern stattdessen eine Liste von bestimmten Tugenden; damit schreit er schon fast offen heraus, dass der Weise kein anderes Haus, keine andere Verwandtschaft und kein anderes Vaterland hat als die Tugenden und tugendgemäßen Handlungen.[41] Er sagt nämlich: „Dies sind die Abstammungen Noahs: Noah war ein Mensch, ein gerechter, vollendet in seiner Generation, er gefiel Gott."[42] 32. Man muss dazu wissen, dass er an dieser Stelle mit „Mensch" nicht in allgemeiner Ausdrucksweise das vernünftige sterbliche Lebewesen bezeichnet,[43] sondern den Menschen schlechthin, der seinem Namen alle Ehre macht, indem er die zügellosen, rasenden Leidenschaften und die höchst animalischen Laster aus seiner Seele vertrieben hat. 33. Der Beweis dafür: Nach „Mensch" fügt er „gerecht" hinzu, indem er sagt: „ein Mensch, ein gerechter", denn ein Ungerechter ist kein Mensch (richtiger wäre es, hierbei von einem menschengestaltigen Tier zu sprechen), sondern (die Bezeichnung „Mensch" gilt) allein für den, der ein eifriger Anhänger der Gerechtigkeit ist. 34. Er sagt außerdem, dass (Noah) „vollendet" gewesen sei: Damit führt er uns vor Augen, dass dieser sich nicht nur eine, sondern alle Tugenden aneignete und, nachdem er sie sich angeeignet hatte, weiterhin jede einzelne von ihnen ausübte,[44] wann immer sich die Gelegenheit dazu bot. 35. (Mose) bekränzt ihn wie einen siegreichen Kämpfer und zeichnet ihn mit der glanzvollsten Preisproklamation aus, indem er sagt, dass er „Gott gefiel". Was könnte es in der Natur Besseres geben als dies? Was gibt es für einen klareren Aufweis einer rechtschaffenen Gesinnung? Wenn

36. οὐκ ἀπὸ σκοποῦ μέντοι ταῖς τοσαύταις ἀρεταῖς ὑμνήσας τὸν ἄνθρωπον ἐπεῖπεν, ὅτι "τέλειος ἦν ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ", δηλῶν ὅτι οὐ καθάπαξ ἀλλὰ κατὰ σύγκρισιν τῶν κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον γεγονότων ἀγαθὸς ἦν. 37. ἤδη γὰρ οὐκ εἰς μακρὰν ἐπιμνησθήσεται σοφῶν ἑτέρων, οἳ τὴν ἀρετὴν ἀνανταγώνιστον ἔσχον, οὐ πονηροῖς ἀντεξετασθέντες οὐδ' ὅτι βελτίους ἐγένοντο τῶν κατ' αὐτοὺς ἀποδοχῆς καὶ προνομίας ἀξιωθέντες, ἀλλ' ὅτι φύσιν εὔμοιρον κτησάμενοι διετήρησαν αὐτὴν ἀδιάστροφον, οὐ φυγόντες μοχθηρὰ ἐπιτηδεύματα, ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς περιπεσόντες· προηγουμένως δὲ καλῶν ἔργων καὶ λόγων ἀσκηταὶ γενόμενοι τὸν βίον ἐπεκόσμουν. 38. θαυμασιώτατοι μὲν οὖν ἄνδρες ἐκεῖνοι γεγόνασιν, οἳ ταῖς ὁρμαῖς ἐλευθέραις καὶ εὐγενέσιν ἐχρήσαντο, μὴ κατὰ μίμησιν ἢ ἐναντίωσιν ἑτέρων, ἀλλ' αὐτὸ τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον ἀποδεξάμενοι, θαυμάσιος δὲ καὶ ὁ τῆς καθ' αὑτὸν γενεᾶς διενηνοχὼς καὶ μηδενὶ συνενεχθεὶς ὧν ἐζήλωσαν οἱ πολλοί· δευτερείων μὲν οὗτος ἐφίξεται, τὰ δὲ πρῶτα τῶν ἄθλων ἐκείνοις ἀναδώσει ἡ φύσις. 39. τὰ μέντοι δευτερεῖα καὶ αὐτὰ μεγάλα· τί δ' οὐχὶ μέγα καὶ περιμάχητον ὧν ὀρέγει καὶ δωρεῖται θεός;

σαφεστάτη δὲ πίστις αἱ τῶν χαρίτων ὑπερβολαί, ὧν οὗτος ἔτυχεν. 40. ἐπεὶ γὰρ ἀδικημάτων φορὰν ἤνεγκεν ὁ χρόνος ἐκεῖνος καὶ πᾶσα χώρα καὶ ἔθνος καὶ πόλις καὶ οἰκία καὶ ἕκαστος ἰδίᾳ πονηρῶν ἐπιτηδευμάτων ἀνεπέπληστο, πάντων ἑκουσίως καὶ ἐκ προνοίας ὡς ἐν ἀγῶνι περὶ τῶν ἐν τῷ διαμαρτάνειν πρωτείων ἁμιλλωμένων – μετὰ σπουδῆς γὰρ ἁπάσης ἐφιλονείκουν, ἑκάστου τὸν πλησίον μεγέθει κακίας ὑπερβαλεῖν ἐπειγομένου καὶ μηδὲν παραλείποντος τῶν πρὸς ἐπίληπτον καὶ ἐπάρατον βίον – · 41. ἐφ' οἷς ὁ θεὸς εἰκότως δυσχεράνας, εἰ τὸ ζῷον τὸ ἄριστον εἶναι δοκοῦν καὶ συγγενείας ἀξιωθὲν τῆς πρὸς αὐτὸν ἕνεκα τῆς ἐν τῷ λόγῳ κοινωνίας, δέον ἀρετὴν ἐπιτηδεύειν, ἐζήλωσε κακίαν καὶ τὰ εἴδη πάντα κακίας, δίκην ὁρίζει τὴν προσήκουσαν, ἀφανίσαι τοὺς τότε ὄντας κατακλυσμῷ διανοηθείς, οὐ μόνον τοὺς ἐν τῇ πεδιάδι καὶ τοῖς χθαμαλωτέροις, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐν τοῖς ὑψηλοτάτοις ὄρεσι κατοικοῦντας. 42. ἡ μὲν γὰρ μεγάλη θάλαττα μετέωρος ὡς οὐδέπω πρότερον ἀρθεῖσα διὰ τῶν

nämlich die, die Gott missfallen, unglücklich sind, dann sind die, denen es zuteil wird, ihm zu gefallen, vollkommen glücklich.

36. Nicht ohne Grund fügt er freilich, nachdem er den Menschen wegen solcher Tugenden gepriesen hat, hinzu, dass er „vollendet war in seiner Generation“: Damit macht er deutlich, dass er nicht absolut, sondern im Vergleich mit seinen Zeitgenossen gut war. 37. Denn schon in Kürze wird er andere Weise erwähnen, die eine keiner Anfechtung ausgesetzte Tugend besaßen:[45] nicht insofern sie mit schlechten Menschen verglichen wurden und auch nicht, insofern man sie etwa deshalb der Anerkennung und des Vorrangs für würdig befand, weil sie besser gewesen wären als ihre Zeitgenossen, sondern weil sie in den Besitz einer vom Schicksal begünstigten Natur gelangt waren und diese unverfälscht bewahrten; nicht insofern sie schändliche Lebensgewohnheiten vermieden, sondern insofern sie mit ihnen gar nicht erst in Berührung kamen. Indem sie sich aber an erster Stelle[46] in guten Werken und Worten übten, schmückten sie ihr Leben. 38. Am bewundernswertesten sind also jene Männer, die sich von ihren freien und edlen Impulsen leiten ließen, nicht in Nachahmung von oder Abgrenzung zu anderen, sondern indem sie das Gute und Gerechte um seiner selbst willen annahmen; bewundernswert ist aber auch derjenige, der sich von seiner Generation abhob und sich mit nichts von dem einverstanden erklärte, wonach die Menge gierte. Dieser wird den zweiten Preis erhalten, doch den ersten wird die Natur jenen verleihen. 39. Allerdings ist auch der zweite Preis für sich betrachtet ein großer – wie könnte auch etwas, was Gott darreicht und schenkt, nicht groß und begehrenswert sein?

Ein ganz klarer Beweis dafür ist das Übermaß an Gnaden, die dieser (sc. Noah) erlangte.[47] 40. Da nämlich die damalige Zeit eine Fülle von Ungerechtigkeiten hervorbrachte und jedes Land, jedes Volk, jede Stadt, jedes Haus und jeder Einzelne für sich voll von schändlichen Lebensgewohnheiten war, weil alle freiwillig und mit Vorsatz wie in einem Wettkampf um die ersten Preise beim Sündigen stritten – denn mit vollem Eifer gaben sie sich ihren Kampfgelüsten hin: jeder beeilte sich, seinen Nächsten in der Größe seines Lasters zu übertreffen, und unterließ nichts, was zu einem schuldhaften und fluchbeladenen Leben (gehört), – 41. deshalb geriet Gott aus gutem Grund in Zorn darüber, dass gerade das scheinbar beste Lebewesen, das wegen des gemeinsamen Anteils an der Vernunft der Verwandtschaft mit ihm gewürdigt worden war, und das deshalb die Pflicht gehabt hätte, Tugend zu praktizieren, stattdessen seinen Eifer für das Laster und dessen sämtliche Erscheinungsformen an den Tag legte. Also verhängte

στομάτων ἀθρόᾳ ῥύμῃ τοῖς καθ' ἡμᾶς εἰσερρύη πελάγεσι, τὰ δὲ πλημμύραντα νήσους καὶ ἠπείρους ἐπέκλυσε, πηγῶν δ' ἀενάων καὶ ποταμῶν αὐθιγενῶν τε καὶ χειμάρρων ἐπάλληλοι φοραὶ συνῆπτον ἀλλήλαις ἀναχεόμεναι καὶ πρὸς ὕψος ἐπαιρόμεναι ἐπέβαινον. 43. οὐ μὴν οὐδὲ ὁ ἀὴρ ἠρέμει· πάντα γὰρ τὸν οὐρανὸν βαθὺ καὶ συνεχὲς νέφος ἐπεῖχε καὶ πνεύματα ἦν ἐξαίσια πάταγοί τε βροντῶν καὶ ἐπιλάμψεις ἀστραπῶν καὶ κεραυνῶν φοραί, καταρρηγνυμένων ὄμβρων ἀπαύστων, ὡς νομίσαι τὰ μέρη τοῦ παντὸς εἰς μίαν φύσιν τὴν ὕδατος ἀναστοιχειούμενα σπεύδειν, ἕως τοῦ μὲν ἄνωθεν καταράττοντος τοῦ δὲ κάτωθεν ἐπανιόντος μετάρσια ἤρθη τὰ ῥεῖθρα, οἷς οὐ μόνον ἡ πεδιὰς καὶ ὅση χθαμαλὴ κατακλυσθεῖσα ἠφανίσθη, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑψηλοτάτων ὀρῶν αἱ κορυφαί. 44. πάντα γὰρ τὰ μέρη τῆς γῆς ἔδυ καθ' ὕδατος, ὡς πᾶσαν καθηρπάσθαι καὶ τὸν κόσμον ἀκρωτηριασθέντα μεγάλῳ τμήματι τὸν παντελῆ καὶ ὁλόκληρον, ὃ μήτε εἰπεῖν μήτε νοῆσαι θέμις, λελωβῆσθαι δοκεῖν. ἀλλὰ γὰρ καὶ ὁ ἀήρ, ἔξω μέρους βραχέος τοῦ κατὰ σελήνην, ἅπας ἀνήλωτο νικηθεὶς ὑπὸ τῆς τοῦ ὕδατος φορᾶς καὶ βίας, ὅπερ ἀνὰ κράτος τὴν ἐκείνου χώραν ἐπέσχε. 45. τότε δὴ τότε εὐθὺς ἐφθείρετο ὅσα σπαρτὰ καὶ δένδρα – φθείρει γὰρ ὡς ἔνδεια καὶ πλῆθος ἄμετρον –, ἔθνησκον δ' αἱ μυρίαι τῶν ζῴων ἀγέλαι ἡμέρων ὁμοῦ καὶ ἀγρίων· ἦν γὰρ εἰκός, τοῦ κρατίστου γένους ἀνθρώπων ἀφανιζομένου, μηδὲν ὑπολειφθῆναι τῶν χειρόνων, ἐπεὶ καὶ πρὸς τὰς ἐκείνου χρείας ἐγένετο δοῦλα τρόπον τινὰ δεσποτικαῖς προστάξεσιν ὑπηρετήσοντα.

46. τοσούτων δὴ καὶ τηλικούτων ἐπιρραξάντων κακῶν, ἅπερ ἐκεῖνος ὁ καιρὸς ὤμβρησε – πάντα γὰρ τὰ τοῦ κόσμου μέρη, δίχα τῶν κατὰ τὸν οὐρανόν, ἐκινήθη παρὰ φύσιν, ὡς ἂν βαρεῖαν καὶ θανατώδη νόσον νοσήσαντα – , μόνος δὲ εἷς οἶκος ὁ τοῦ λεχθέντος ἀνδρὸς δικαίου καὶ θεοφιλοῦς διασῴζεται δύο λαβόντος τὰς ἀνωτάτω δωρεάς, μίαν μέν, ἣν εἶπον, τὸ μὴ πᾶσι τούτοις συναπολέσθαι, ἑτέραν δὲ τὸ πάλιν ἀρχηγέτην αὐτὸν ὑπάρξαι νέας

er die dafür angemessene Strafe: Er beabsichtigte, alle damals (Lebenden) durch eine Flut zu vernichten, und zwar nicht nur die Bewohner des Flachlandes und der tiefer gelegenen Gebiete, sondern sogar diejenigen auf den höchsten Bergen.[48] 42. Das große Meer[49] erhob sich zu einer noch nie dagewesenen Höhe empor und strömte durch die Mündungen mit voller Wucht in die Meere bei uns; die Fluten überschwemmten Inseln und Festlandgebiete, während sich in schneller Folge auch die Wassermassen der ganzjährig entspringenden Quellen, der daraus entstehenden Flüsse sowie der Winterbäche ineinanderfließend vereinigten, sich auftürmten und in die Höhe stiegen. 43. Ja, nicht einmal die Luft blieb ruhig: Den ganzen Himmel bedeckte eine tiefe, dichte Wolke, es gab ungeheure Stürme, Donnergetöse, Wetterleuchten und Blitzschläge, währenddessen die Wolkenbrüche kein Ende nehmen wollten – man hätte meinen können, die Bestandteile des Alls drängten danach, sich in die eine Natur des Wassers aufzulösen –, bis sich die Wogen, da (das Wasser) von oben herabstürzte wie auch von unten heraufkam, hoch auftürmten; und so wurden nicht nur das Flachland und das ganze tiefgelegene (Gebiet) überflutet und dadurch unsichtbar, sondern sogar die Gipfel der höchsten Berge. 44. Alle Teile der Erde waren versunken im Wasser, sodass es schien, als sei sie vollständig niedergerissen worden, und die durch einen großen Schnitt verstümmelte Welt in ihrer Ganzheit und Vollkommenheit beschädigt – was man gar nicht aussprechen oder (auch nur) denken darf. Aber auch die Luft wurde bis auf einen kleinen Teil beim Mond vollständig verdrängt – besiegt von der Masse und Gewalt des Wassers, das kraftvoll ihren Platz einnahm. 45. Damals wurden also auf einen Schlag alle Aussaaten und alle Bäume vernichtet – denn ebenso wie der Mangel vernichtet auch die maßlose Fülle –, und es starben unzählige Herden von Tieren, zahme gleichermaßen wie wilde. Denn es war abzusehen, dass mit der Vernichtung der besten Art – der der Menschen – auch keine von den geringeren übrigbleiben konnte,[50] da diese ja für die Bedürfnisse der ersteren entstanden waren, als Sklaven, die gewissermaßen den Anordnungen ihrer Herren untergeben sein sollten.[51]

46. Als nun solch große und zahlreiche Übel hereinbrachen, wie sie jene Zeit herabregnen ließ – denn alle Teile der Welt, außer denen am Himmel, wurden in widernatürlicher Weise erschüttert, als ob sie an einer schweren, tödlichen Krankheit litten –, wurde nur eine Familie gerettet, nämlich die des als „gerecht“ und „von Gott geliebt“ bezeichneten[52] Mannes, der dadurch zwei besonders große Geschenke empfing: das eine, das ich schon genannt habe, (bestand darin), dass er

ἀνθρώπων σπορᾶς· ἠξίωσε γὰρ αὐτὸν ὁ θεὸς καὶ τέλος τοῦ γένους ἡμῶν καὶ ἀρχὴν γενέσθαι, τέλος μὲν τῶν πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ, τῶν δὲ μετὰ τὸν κατακλυσμὸν ἀρχήν.

47. Τοιοῦτος μὲν ὁ τῶν καθ' αὑτὸν ἄριστος, τοιαῦτα δὲ καὶ τὰ τεθειμένα ἆθλα αὐτῷ, ὁποῖα δεδήλωκεν ὁ ἱερὸς λόγος. τῶν δ' εἰρημένων τριῶν εἴτε ἀνδρῶν εἴτε ψυχῆς τρόπων ἐναρμόνιος ἡ τάξις· ὁ μὲν γὰρ τέλειος ὁλόκληρος ἐξ ἀρχῆς, ὁ δὲ μετατεθειμένος ἡμίεργος, τοῦ βίου τὸν μὲν πρότερον χρόνον ἀναθεὶς κακίᾳ, τὸν δ' ὕστερον ἀρετῇ, πρὸς ἣν μετανέστη καὶ μετῳκίσατο, ὁ δὲ ἐλπίζων, ὡς αὐτὸ δηλοῖ τοὔνομα, ἐλλιπής, ἐφιέμενος μὲν ἀεὶ τοῦ καλοῦ, μήπω δ' ἐφικέσθαι τούτου δεδυνημένος, ἀλλ' ἐοικὼς τοῖς πλέουσιν, οἳ σπεύδοντες εἰς λιμένας καταίρειν θαλαττεύουσιν ἐνορμίσασθαι μὴ δυνάμενοι.

48. Ἡ μὲν οὖν προτέρα τριὰς τῶν ἀρετὴν ἐπιποθησάντων δεδήλωται. μείζων δέ ἐστιν ἡ ἑτέρα, περὶ ἧς νυνὶ λεκτέον. ἐκείνη μὲν γὰρ τοῖς ἐν ἡλικίᾳ παιδικῇ μαθήμασιν ἔοικεν, αὕτη δὲ τοῖς ἀνδρῶν ἀθλητικῶν γυμνάσμασιν ἐπὶ τοὺς ἱεροὺς ὄντως ἀλειφομένων ἀγῶνας, οἳ σωμασκίας καταφρονοῦντες τὴν ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάζουσιν εὐεξίαν, ἐφιέμενοι τῆς κατὰ τῶν ἀντιπάλων παθῶν νίκης. 49. οἷς μὲν οὖν διενήνοχεν ἕκαστος ἐφ' ἓν καὶ τὸ αὐτὸ τέλος ἐπειγόμενος, αὖθις ἀκριβέστερον ἐροῦμεν· ἃ δὲ χρὴ περὶ τῶν τριῶν συλλήβδην προειπεῖν, ἀναγκαῖον μὴ παρασιωπῆσαι.

50. τούτους τοίνυν συμβέβηκε μιᾶς οἰκίας καὶ ἑνὸς γένους εἶναι – ὁ γὰρ τελευταῖος υἱὸς μέν ἐστι τοῦ μέσου, υἱωνὸς δὲ τοῦ πρώτου – καὶ πάντας φιλοθέους ὁμοῦ καὶ θεοφιλεῖς, ἀγαπήσαντας τὸν ἀληθῆ θεὸν καὶ ἀνταγαπηθέντας πρὸς αὐτοῦ, ὃς ἠξίωσε, καθάπερ δηλοῦσιν οἱ χρησμοί, διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῶν ἀρετῶν αἷς συνεβίουν κοινωνῆσαι τῆς προσρήσεως αὐτοῦ. 51. τὸ γὰρ ἴδιον ὄνομα τοῖς ἐκείνων ἐναρμοσάμενος ἥνωσε, τὴν ἐκ τῶν τριῶν σύνθετον κλῆσιν ἐπιφημίσας ἑαυτῷ· "τοῦτο γάρ μου" φησίν "ὄνομά ἐστιν αἰώνιον, θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ" – ἀντὶ τοῦ καθάπαξ τὸ πρός τι· καὶ

nicht zusammen mit all den anderen zugrunde ging; das andere darin, dass er zum Wiederbegründer eines neuen Menschengeschlechts wurde. Denn Gott hielt ihn für würdig, sowohl Ende als auch Anfang unserer Art zu werden: Das Ende derer vor der Flut, für die nach der Flut aber der Anfang.[53]

2.4. Zusammenfassung (47)

47. Solcher Art war der Beste seiner Zeitgenossen, und solcher Art waren die ihm verliehenen Preise, wie es das heilige Wort deutlich macht. Die Reihenfolge der genannten drei Männer beziehungsweise Charaktertypen der Seele[54] ist in sich stimmig: Der Vollendete ist von Anfang an vollkommen; der Entrückte ist halbfertig, insofern er sich in seiner ersten Lebenshälfte dem Laster, in der zweiten jedoch der Tugend widmete, zu der er auswanderte und übersiedelte; der Hoffende aber ist, wie schon allein diese Bezeichnung deutlich macht, mit einem Mangel behaftet, insofern er zwar immer nach dem Guten strebte, dieses aber noch nicht erreichen konnte, sondern Seeleuten gleicht, die, obwohl sie dringlich danach streben, in die Häfen einzulaufen, auf dem Meer bleiben, weil sie keinen Anlegeplatz finden können.[55]

3. Einführung und Überblick zur zweiten Trias (48–59)

48. Die erste Dreiergruppe derer, die die Tugend begehrten, ist nun dargestellt. Besser aber ist die zweite, über die jetzt zu sprechen ist. Die vorige gleicht den Kenntnissen im Kindesalter, diese aber den Übungen athletischer Männer, die sich auf die wahrhaft heiligen Kämpfe[56] vorbereiten; sie verachten körperliches Training und sorgen stattdessen für die Fitness ihrer Seele im Bestreben nach einem Sieg über ihre Gegner, die Leidenschaften. 49. Worin sich jeder von ihnen bei seinem Streben nach ein und demselben Ziel (vor den anderen) auszeichnete, werden wir gleich genauer ausführen; was jedoch vorweg zusammenfassend über die drei zu sagen ist, soll keinesfalls stillschweigend übergangen werden.

50. Es hat sich nun gefügt, dass diese aus einem Haus und einer Familie stammten – der Letzte ist nämlich ein Sohn des Mittleren und ein Enkel des Ersten –, und sie alle Gott-Liebende und zugleich Gott-Geliebte waren, die den wahren Gott liebten und deren Liebe von ihm erwidert wurde; er hielt sie – wie auch die Orakelsprüche offenbaren[57] – wegen des Übermaßes an Tugenden, mit denen sie ihr Leben gestalteten, für würdig, an seiner Benennung Anteil zu haben. 51. Er fügte nämlich seinen Namen in ihre Namen ein und vereinigte sie dadurch, indem er sich selbst die aus den dreien zusammengesetzte

μήποτ' εἰκότως· ὀνόματος γὰρ ὁ θεὸς οὐ δεῖται, μὴ δεόμενος δ' ὅμως ἐχαρίζετο τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων κλῆσιν οἰκείαν, ἵν' ἔχοντες καταφυγὴν πρὸς ἱκεσίας καὶ λιτὰς μὴ ἀμοιρῶσιν ἐλπίδος χρηστῆς.

52. ταῦτα μὲν οὖν ἐπ' ἀνδρῶν ὁσίων εἰρῆσθαι δοκεῖ, μηνύματα δ' ἐστὶ φύσεως ἀδηλοτέρας καὶ πολὺ βελτίονος τῆς ἐν αἰσθητοῖς. τρόπους γὰρ ψυχῆς ἔοικεν ὁ ἱερὸς διερευνᾶσθαι λόγος, ἀστείους ἅπαντας, τὸν μὲν ἐκ διδασκαλίας, τὸν δ' ἐκ φύσεως, τὸν δ' ἐξ ἀσκήσεως ἐφιέμενον τοῦ καλοῦ. ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἐπίκλησιν Ἀβραάμ, σύμβολον διδασκαλικῆς ἀρετῆς ἐστιν, ὁ δὲ μέσος, Ἰσαάκ, φυσικῆς, ὁ δὲ τρίτος, Ἰακώβ, ἀσκητικῆς. 53. ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἀγνοητέον, ὅτι μετεποιεῖτο τῶν τριῶν ἕκαστος δυνάμεων, ὠνομάσθη δὲ ἀπὸ τῆς πλεοναζούσης κατ' ἐπικράτειαν· οὔτε γὰρ διδασκαλίαν ἄνευ φύσεως ἢ ἀσκήσεως τελειωθῆναι δυνατὸν οὔτε φύσις ἐπὶ πέρας ἐστὶν ἐλθεῖν ἱκανὴ δίχα τοῦ μαθεῖν καὶ ἀσκῆσαι οὔτε ἄσκησις, εἰ μὴ προθεμελιωθείη φύσει τε καὶ διδασκαλίᾳ. 54. προσηκόντως οὖν καὶ τὴν τῶν τριῶν λόγῳ μὲν ἀνδρῶν ἔργῳ δ' ὡς εἶπον ἀρετῶν οἰκειότητα συνῆψε, φύσεως, μαθήσεως, ἀσκήσεως, ἃς ἑτέρῳ ὀνόματι Χάριτας ἰσαρίθμους ἄνθρωποι καλοῦσιν, ἢ τῷ κεχαρίσθαι τὸν θεὸν τῷ ἡμετέρῳ γένει τὰς τρεῖς δυνάμεις πρὸς τελειότητα τοῦ βίου ἢ παρόσον αὗται δεδώρηνται ψυχῇ λογικῇ ἑαυτάς, δώρημα τέλειον καὶ κάλλιστον, ἵνα καὶ τὸ αἰώνιον ὄνομα τὸ δηλούμενον ἐν τοῖς χρησμοῖς ἐπὶ τριῶν μὴ ἐπ' ἀνθρώπων μᾶλλον ἢ τῶν εἰρημένων δυνάμεων λέγηται. 55. ἀνθρώπων μὲν γὰρ φθαρτὴ φύσις, ἄφθαρτος δ' ἡ τῶν ἀρετῶν· εὐλογώτερον δὲ ἐπιφημίζεσθαι τὸν αἴδιον* ἀφθάρτοις πρὸ θνητῶν, ἐπεὶ συγγενὲς μὲν ἀιδιότητος ἀφθαρσία, ἐχθρὸν δὲ θάνατος.

56. χρὴ μέντοι μηδ' ἐκεῖνο ἀγνοεῖν, ὅτι τὸν μὲν πρῶτον ἄνθρωπον τὸν γηγενῆ πατέρα τῶν ἄχρι τοῦ κατακλυσμοῦ φύντων εἰσήγαγε, τὸν δὲ μόνον ἐκ τῆς τοσαύτης φθορᾶς ὑπολειφθέντα πανοίκιον

Bezeichnung beilegte: „Dies ist mein ewiger Name“, sagt er, „der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“[58] – anstelle des absoluten (Namens) also ein relativer.[59] Und das wohl aus gutem Grund, denn Gott braucht keinen Namen;[60] doch obwohl er keinen braucht, gab er dem Menschengeschlecht gerne eine vertraute Anredemöglichkeit, damit sie eine Zuflucht für ihre Bitten und ihr Flehen haben und dadurch nicht von guter Hoffnung ausgeschlossen sein sollten.

52. Diese (Worte) scheinen nun über heilige Männer gesagt zu sein, sie sind aber Andeutungen einer weniger offensichtlichen und viel besseren Natur als derjenigen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Das heilige Wort scheint dabei Charaktertypen der Seele zu erforschen. Sie sind allesamt edel: einer strebt durch Belehrung, einer durch Natur(begabung) und einer durch Einübung nach dem Guten.[61] Der erste nämlich, Abraham genannt, ist ein Symbol für die durch Belehrung erworbene Tugend, der mittlere, Isaak, für die naturgegebene, und der dritte, Jakob, für die eingeübte. 53. Dazu muss man allerdings wissen, dass jeder von ihnen alle drei Optionen in Anspruch nahm; doch wurde er nach derjenigen benannt, die bei ihm jeweils besonders dominierend war. Denn weder ist es möglich, dass Belehrung ohne Natur(begabung) oder Einübung ihr Ziel erreicht, noch ist Natur(begabung) in der Lage, ohne Lernen und Einüben zur Vollendung zu kommen, noch (kann das) die Einübung, wenn nicht vorher durch Natur(begabung) und Belehrung eine Grundlage geschaffen worden ist. 54. Ganz treffend also schuf (Mose) das Verwandtschaftsverhältnis zwischen den dreien, die dem Wortlaut nach Männer, der Sache nach aber, wie gesagt, Tugenden sind: Natur(begabung), Lernen und Einübung. Die Menschen nennen sie auch mit anderem Namen die drei Chariten,[62] entweder weil Gott unserem Geschlecht zur Vervollkommnung des Lebens die drei Optionen geschenkt hat,[63] oder insofern sie sich selbst der vernünftigen Seele als vollendetes und schönstes Geschenk darbieten; folglich bezieht sich auch der in den Orakelsprüchen offenbarte ewige Name auf die drei nicht als Menschen, sondern vielmehr als die genannten Optionen. 55. Denn die Natur der Menschen ist vergänglich, doch die der Tugenden unvergänglich. Es ist aber logischer, wenn der Ewige durch Unvergängliches statt durch Sterbliches bezeichnet wird, weil die Unvergänglichkeit mit der Ewigkeit verwandt, der Tod hingegen mit ihr verfeindet ist.

56. Man muss auf jeden Fall auch Folgendes wissen: Den ersten Menschen, den erdgeborenen,[64] führt (Mose) als Vater derer ein, die vor der Flut gelebt haben, und den, der nach dieser Zerstörung mit seinem

ἕνεκα δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης καλοκἀγαθίας τοῦ νεάσοντος αὖθις καινοῦ γένους ἀνθρώπων, τὴν δὲ περίσεμνον τριάδα καὶ περιμάχητον ἑνὸς εἴδους ἐπιλεγομένου “βασίλειον καὶ ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον” οἱ χρησμοὶ καλοῦσι. 57. μηνύει δὲ τοὔνομα τὴν δύναμιν αὐτοῦ· προσονομάζεται γὰρ Ἑβραίων γλώττῃ τὸ ἔθνος Ἰσραήλ, ὅπερ ἑρμηνευθέν ἐστιν “ὁρῶν θεόν.” ὅρασις δ' ἡ μὲν δι' ὀφθαλμῶν ἐν ἁπάσαις καλλιστεύει ταῖς αἰσθήσεσιν, ἐπεὶ καὶ διὰ μόνης καταλαμβάνεται τὰ κάλλιστα τῶν ὄντων, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος, ἡ δὲ διὰ τοῦ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικοῦ προφέρει τὰς ἄλλας ὅσαι περὶ αὐτὸ δυνάμεις· αὕτη δέ ἐστι φρόνησις ὄψις οὖσα διανοίας. 58. ὅτῳ δὲ μὴ μόνον ἐξεγένετο τἄλλα ὅσα ἐν τῇ φύσει δι' ἐπιστήμης καταλαμβάνειν, ἀλλὰ καὶ τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν συμπάντων ὁρᾶν, ἐπ' ἄκρον εὐδαιμονίας ἴστω προεληλυθώς· οὐδὲν γὰρ ἀνωτέρω θεοῦ, πρὸς ὃν εἴ τις τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα τείνας ἔφθακε, μονὴν εὐχέσθω καὶ στάσιν. 59. αἱ μὲν γὰρ ἀνάντεις ὁδοὶ καματηραὶ καὶ βραδεῖαι, ἡ δὲ κατὰ πρανοῦς φορά, συρμὸν ἔχουσα τὸ πλέον ἢ κάθοδον, ταχεῖα καὶ ῥᾴστη. πολλὰ δὲ τὰ κάτω βιαζόμενα, ὧν οὐδὲν ὄφελος, ὅταν ἐκ τῶν αὑτοῦ δυνάμεων ἀνακρεμάσας τὴν ψυχὴν ὁ θεὸς ὁλκῇ δυνατωτέρᾳ πρὸς ἑαυτὸν ἐπισπάσηται.

60. Ταῦτα μὲν οὖν κοινῇ περὶ τῶν τριῶν ἀναγκαίως προειρήσθω. λεκτέον δ' ἑξῆς, ἐν οἷς ἕκαστος ἰδίᾳ προήνεγκεν, ἀπὸ τοῦ πρώτου τὴν ἀρχὴν λαβόντας. ἐκεῖνος τοίνυν εὐσεβείας, ἀρετῆς τῆς ἀνωτάτω καὶ μεγίστης, ζηλωτὴς γενόμενος ἐσπούδασεν ἕπεσθαι θεῷ καὶ καταπειθὴς εἶναι τοῖς προσταττομένοις ὑπ' αὐτοῦ, προστάξεις ὑπολαμβάνων οὐ τὰς διὰ φωνῆς καὶ γραμμάτων μηνυομένας αὐτῷ* μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς διὰ τῆς φύσεως τρανοτέροις σημείοις δηλουμένας, ἃς ἡ ἀληθεστάτη τῶν αἰσθήσεων πρὸ ἀκοῆς τῆς ἀπίστου καὶ ἀβεβαίου καταλαμβάνει. 61. θεώμενος γάρ τις τὴν ἐν τῇ φύσει τάξιν καὶ τὴν παντὸς λόγου κρείττονα πολιτείαν, ᾗ χρῆται ὁ κόσμος, ἀναδιδάσκεται, φθεγγομένου μηδενός, εὔνομον καὶ εἰρηνικὸν βίον ἐπιτηδεύειν εἰς τὴν τῶν καλῶν ἐξομοίωσιν ἀποβλέποντα. ἐν-

ganzen Haus als einziger wegen seiner Gerechtigkeit und sonstigen Rechtschaffenheit übrigblieb, (als Vater) des neuen Menschengeschlechts, das wieder jung sein sollte; die hochehrwürdige und bedeutende Dreiergruppe aber nennen die Orakelsprüche (Väter) von einer einzigen Menschenart, die als „königlich", „Priesterschaft" und „heiliges Volk"[65] bezeichnet wird. 57. Ihr Name offenbart ihre Bedeutung: In der Sprache der Hebräer wird dieses Volk „Israel" genannt, das heißt übersetzt „Gottseher".[66] Das Sehen mittels der Augen ist die schönste aller Sinneswahrnehmungen, weil die schönsten Dinge allein dadurch wahrgenommen werden können: Sonne, Mond, der ganze Himmel und das Weltall. Doch (das Sehen) mittels des leitenden Seelenteils[67] übertrifft alle anderen ihn umgebenden Fähigkeiten: Dies ist die Klugheit, die die Sehkraft des Verstandes ist.[68] 58. Wem es aber gegeben ist, nicht nur alles andere in der Natur wissenschaftlich zu erfassen, sondern auch den Vater und Schöpfer des Alls zu sehen, der soll wissen, dass er zum Gipfel der Glückseligkeit vorgedrungen ist: Denn nichts steht über Gott. Wenn jemand, das Auge seiner Seele auf ihn richtend, zu ihm gelangt ist, so soll er um eine lange Verweildauer und um Standfestigkeit beten: 59. Die Wege nach oben sind nämlich beschwerlich und langsam, aber der Sturz kopfüber nach unten, bei dem man eher dahinschlittert als dass man hinuntergeht, geschieht schnell und sehr einfach. Es gibt vieles, was uns den Weg nach unten aufzwingen will, doch nichts davon kann seine Wirkung entfalten, wenn Gott die Seele an seinen Kräften aufhängt[69] und mit einem kräftigeren Ruck zu sich heranzieht.

4. Abraham (60–276)

4.1. Abrahams Frömmigkeit (60–207)

4.1.1. Grundlegendes (60–61)

60. Dies also musste unbedingt vorweg über die drei im Allgemeinen gesagt werden. Im Folgenden ist darzustellen, worin jeder einzelne im Besonderen herausragte,[70] wobei wir mit dem ersten[71] beginnen. Dieser wurde zu einem eifrigen Anhänger der Frömmigkeit, der höchsten und wichtigsten Tugend;[72] er strebte danach, Gott zu folgen und dem von ihm Angeordneten gehorsam zu sein. Dabei verstand er unter „Anordnungen" nicht nur diejenigen, die ihm durch Wort und Schrift offenbart wurden,[73] sondern auch die, die durch die Natur kundgetan werden mittels deutlicherer Zeichen, die der aufrichtigste der Sinne noch vor dem unzuverlässigen und unbeständigen Gehör wahrnimmt. 61. Wer nämlich die Ordnung in der Natur und die über jeden Beschreibungsversuch erhabene Verfassung betrachtet, auf der die Welt

αργέσταται δὲ τῆς εὐσεβείας ἀποδείξεις εἰσίν, ἃς περιέχουσιν αἱ ἱεραὶ γραφαί· πρώτην δὲ λεκτέον, ἣ καὶ πρώτη τέτακται.

62. λογίῳ πληχθεὶς περὶ τοῦ πατρίδα καὶ συγγένειαν καὶ πατρῷον οἶκον καταλιπεῖν καὶ μεταναστῆναι, καθάπερ ἀπὸ τῆς ξένης εἰς τὴν οἰκείαν ἐπανιὼν ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τῆς οἰκείας εἰς τὴν ξένην μέλλων ἀπαίρειν, ἐπέσπευδε συντείνων, νομίζων ἰσότιμον εἶναι τῷ τελειῶσαι τὸ ταχέως τὸ προσταχθὲν ἀνύσαι. 63. καίτοι τίνα ἕτερον εἰκὸς οὕτως ἀκλινῆ καὶ ἄτρεπτον γενέσθαι, ὡς μὴ φίλτροις ὑπαχθῆναι καὶ ὑπενδοῦναι συγγενῶν καὶ πατρίδος, ὧν ὁ πόθος ἑκάστῳ τρόπον τινὰ συγγεγένηται καὶ συνηύξηται καὶ μᾶλλον ἢ οὐχ ἧττον τῶν ἡνωμένων μερῶν συμπέφυκε; 64. μάρτυρες δὲ οἱ νομοθέται τὴν δευτερεύουσαν θανάτου τιμωρίαν κατὰ τῶν ἐπὶ τοῖς μεγίστοις ἑαλωκότων ὁρίσαντες φυγήν, οὐ δευτερεύουσαν, ὥς γ' ἐμοὶ δοκεῖ, παρ' ἀληθείᾳ δικαζούσῃ, πολὺ δὲ ἀργαλεωτέραν, εἴ γε πέρας μὲν κακοπραγιῶν ὁ θάνατος, ἀρχὴ δ', οὐ πέρας, ἡ φυγὴ καινοτέρων συμφορῶν, ἀνθ' ἑνὸς τοῦ χωρὶς ἀλγηδόνων μυρίους ἐπάγουσα θανάτους τοὺς σὺν αἰσθήσει.

65. κατ' ἐμπορίαν ἔνιοι πόθῳ χρηματισμοῦ πλέοντες ἢ κατὰ πρεσβείαν ἢ κατὰ θέαν τῶν ἐπὶ τῆς ἀλλοδαπῆς δι' ἔρωτα παιδείας, ὁλκοὺς ἔχοντες δυνάμεις τῆς ἔξω μονῆς οἱ μὲν τὰς ἐπικερδείας, οἱ δὲ τὸ τὴν πόλιν ἐπὶ καιρῶν ἐν τοῖς ἀναγκαιοτάτοις καὶ μεγίστοις ὀνῆσαι, οἱ δὲ ἱστορίαν ὧν πρότερον ἠγνόουν τέρψιν ἅμα καὶ ὠφέλειαν τῇ ψυχῇ παρασκευάζουσαν – τυφλοὶ γὰρ παρ' ὀξὺ βλέποντας ἀναποδήμητοι παρ' ἐκδεδημηκότας –, ὅμως ἐπείγονται τὸ πατρῷον ἔδαφος ἰδεῖν καὶ προσκυνῆσαι καὶ συνήθεις ἀσπάσασθαι συγγενῶν τε καὶ φίλων ἡδίστης καὶ ποθεινοτάτης ὄψεως ἀπολαῦσαι καὶ πολλάκις τὰς πράξεις, ὧν ἕνεκα ἐξεδήμησαν, μηκυνομένας ὁρῶντες κατέλιπον ἱμέρῳ τῶν προσηκόντων ἑλχθέντες βιαιοτάτῳ. 66. μετ' ὀλίγων δὲ οὗτος ἢ καὶ μόνος ἅμα τῷ κελευσθῆναι μετανίστατο καὶ τῇ ψυχῇ πρὸ τοῦ σώματος τὴν ἀποικίαν ἐστέλλετο,

beruht, der lernt, auch ohne dass es ihm jemand sagt, ein wohlgeordnetes und friedliches Leben zu führen, indem er sich an der Nachahmung dieser schönen Dinge orientiert. Besonders deutlich sind aber die Beispiele der Frömmigkeit, die die heiligen Schriften enthalten. Als Erstes ist das zu nennen, was auch an erster Stelle steht.

4.1.2. Die Auswanderung Abrahams (62–89)

4.1.2.1. Von Chaldäa nach Haran: wörtliche Auslegung (62–67)

62. Als er von dem Gotteswort ereilt wurde, sein Vaterland, seine Verwandtschaft und sein Vaterhaus zu verlassen und auszuwandern,[74] richtete er sofort seine Anstrengungen darauf, als ob es gälte, aus der Fremde nach Hause zu kehren statt von zu Hause in die Fremde aufzubrechen, wobei er annahm, dass die schnelle Durchführung des Angeordneten von gleichem Wert sei wie dessen vollständige Erfüllung. 63. Welcher andere wäre wohl so unbeugsam und unerschütterlich gewesen, dass er nicht vom Liebeszauber der Verwandten und des Vaterlandes verleitet worden wäre und ihm nachgegeben hätte, da doch das Verlangen nach diesen jedem Einzelnen in gewisser Weise angeboren ist, sich mit ihm mitentwickelt hat und stärker – oder zumindest nicht weniger – mit ihm verwachsen ist, als seine Körperteile miteinander verbunden sind? 64. Zeugen dafür sind die Gesetzgeber, die für erwiesene Schwerverbrecher als zweitschlimmste Strafe nach der Hinrichtung die Verbannung festsetzten. Wie mir scheint, ist es aber vor dem Richtstuhl der Wahrheit gar nicht die zweitschlimmste, sondern die viel härtere Strafe, insofern der Tod das Ende einer unglücklichen Situation ist; die Verbannung hingegen ist Anfang, nicht Ende von immer neuen Schicksalsschlägen, da sie statt *eines* Todes ohne Schmerzen zahllose Tode mit Schmerzempfindung herbeiführt.

65. Manche unternehmen des Handels wegen Seereisen aus Geschäftseifer, oder sie tun dies im Rahmen einer Gesandtschaft oder zur Besichtigung von Dingen im Ausland aus Liebe zur Bildung. Als Motivation für den Aufenthalt in der Ferne haben die Ersteren die Aussicht auf Gewinn, die Zweiten die Möglichkeit, ihre Stadt zu bestimmten Zeiten in dringend notwendigen und sehr wichtigen Angelegenheiten zu unterstützen, die Dritten aber eine Erforschung von Dingen, die sie vorher nicht kannten und die ihrer Seele Freude und Nutzen bringt – denn wie Blinde zu Scharfsichtigen verhalten sich Nichtgereiste zu Vielgereisten. Dennoch drängen sie danach, den heimatlichen Boden zu sehen und sich auf ihm niederzuwerfen, ihre Vertrauten zu begrüßen und den höchst angenehmen und ersehnten Anblick ihrer Verwandten und Freunde zu genießen, und oft lassen sie

τὸν ἐπὶ τοῖς θνητοῖς ἵμερον παρευημεροῦντος ἔρωτος οὐρανίου. 67. οὐδενὸς οὖν φροντίσας, οὐ φυλετῶν, οὐ δημοτῶν, οὐ συμφοιτητῶν, οὐχ ἑταίρων, οὐ τῶν ἀφ' αἵματος ὅσοι πρὸς πατρὸς ἢ μητρὸς ἦσαν, οὐ πατρίδος, οὐκ ἀρχαίων ἐθῶν, οὐ συντροφίας, οὐ συνδιαιτήσεως, ὧν ἕκαστον ἀγωγόν τε καὶ δυσαπόσπαστον ὁλκὸν ἔχον δύναμιν, ἐλευθέραις καὶ ἀφέτοις ὁρμαῖς ᾗ τάχιστα μετανίσταται, τὸ μὲν πρῶτον ἀπὸ τῆς Χαλδαίων γῆς, εὐδαίμονος χώρας καὶ κατ' ἐκεῖνον ἀκμαζούσης τὸν χρόνον, εἰς τὴν Χαρραίων γῆν, ἔπειτα οὐ μακρὰν ὕστερον καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς ἕτερον τόπον, περὶ οὗ λέξομεν ἐκεῖνο πρότερον εἰπόντες.

68. Αἱ δηλωθεῖσαι ἀποικίαι τῷ μὲν ῥητῷ τῆς γραφῆς ὑπ' ἀνδρὸς σοφοῦ γεγόνασι, κατὰ δὲ τοὺς ἐν ἀλληγορίᾳ νόμους ὑπὸ φιλαρέτου ψυχῆς τὸν ἀληθῆ ζητούσης θεόν. 69. Χαλδαῖοι γὰρ ἐν τοῖς μάλιστα διαπονήσαντες ἀστρονομίαν καὶ πάντα ταῖς κινήσεσι τῶν ἀστέρων ἀναθέντες ὑπέλαβον οἰκονομεῖσθαι τὰ ἐν κόσμῳ δυνάμεσιν, ἃς περιέχουσιν ἀριθμοὶ καὶ ἀριθμῶν ἀναλογίαι, <καὶ> τὴν ὁρατὴν οὐσίαν ἐσέμνυνον τῆς ἀοράτου καὶ νοητῆς οὐ λαβόντες ἔννοιαν· ἀλλὰ τὴν ἐν ἐκείνοις τάξιν διερευνώμενοι κατά τε τὰς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων πλανήτων καὶ ἀπλανῶν περιόδους καὶ κατὰ τὰς τῶν ἐτησίων ὡρῶν μεταβολὰς καὶ κατὰ τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια συμπάθειαν τὸν κόσμον αὐτὸν ὑπέλαβον εἶναι θεόν, οὐκ εὐαγῶς τὸ γενόμενον ἐξομοιώσαντες τῷ πεποιηκότι.

70. ταύτῃ τοι τῇ δόξῃ συντραφεὶς καὶ χαλδαΐσας μακρόν τινα χρόνον, ὥσπερ ἐκ βαθέος ὕπνου διοίξας τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα καὶ καθαρὰν αὐγὴν ἀντὶ σκότους βαθέος βλέπειν ἀρξάμενος ἠκολούθησε τῷ φέγγει καὶ κατεῖδεν, ὃ μὴ πρότερον ἐθεάσατο, τοῦ

die Angelegenheiten, derentwegen sie abgereist waren, zurück, wenn sie sehen, dass sich diese in die Länge ziehen, da sie von einer gewaltigen Sehnsucht nach den Angehörigen angespornt werden. 66. Dieser (sc. Abraham) hingegen brach mit nur wenigen oder sogar ganz alleine auf,[75] sobald es ihm befohlen wurde, und noch vor dem Körper machte er sich mit der Seele auf den Weg in die Fremde, da eine Liebe zu Himmlischem seine Sehnsucht nach den Sterblichen[76] besiegte. 67. Nichts und niemanden also bezog er in seine Überlegungen ein: nicht seine Stammesgenossen, nicht seine Landsleute, nicht seine Gefährten, nicht seine Freunde, nicht seine Blutsverwandten väterlicher- oder mütterlicherseits, nicht sein Vaterland, nicht die alten Gewohnheiten, nicht den vertrauten Umgang, nicht das gemeinschaftliche Zusammenleben. Obwohl von diesen Dingen eigentlich ein jedes eine verführerische und unwiderstehliche Anziehungskraft ausübt, wanderte er aus freier und unabhängiger Motivation so schnell wie möglich aus: Zuerst aus dem Land der Chaldäer, einem glücklichen und zur damaligen Zeit in seiner Blüte stehenden Gebiet, in das Land der Haräer;[77] dann, nicht viel später, ging er auch aus diesem Land weg an einen anderen Ort,[78] von dem wir sprechen werden, nachdem wir zuerst noch das Nachfolgende ausgeführt haben.

4.1.2.2. Von Chaldäa nach Haran: allegorische Auslegung (68–84)

68. Die gerade dargestellten Auswanderungen erfolgten nach dem Wortsinn der Schrift durch einen weisen Mann, nach den Gesetzen der Allegorie[79] aber durch eine tugendliebende Seele, die den wahren Gott sucht. 69. Die Chaldäer, die sich besonders mit Astronomie beschäftigten und alles den Bewegungen der Gestirne zuschrieben,[80] nahmen nämlich an, dass die Dinge im Weltall durch Kräfte geleitet werden, die in Zahlen und Zahlenverhältnissen enthalten sind, und verehrten das sichtbare Sein, während sie sich vom unsichtbaren und geistigen Sein keinen Begriff machten. Stattdessen hielten sie, indem sie die Ordnung in jenen (Himmelsphänomenen) durchforschten – anhand der Umlaufbahnen der Sonne, des Mondes und der anderen Planeten und Fixsterne, anhand der Veränderungen der Jahreszeiten und anhand des Einflusses der himmlischen Phänomene auf die irdischen –, das Weltall selbst für Gott, da sie frevelhafterweise das Gewordene mit dem Schöpfer gleichsetzten.

70. Mit dieser Meinung wuchs (Abraham) auf und „chaldaisierte“[81] lange Zeit.[82] Als er aber wie aus tiefem Schlaf das Auge der Seele öffnete und reinen Glanz statt tiefer Dunkelheit zu sehen begann, folgte er dem Licht und sah, was er vorher nicht erblickt hatte: einen Wagenlenker

κόσμου τινὰ ἡνίοχον καὶ κυβερνήτην ἐφεστῶτα καὶ σωτηρίως εὐθύνοντα τὸ οἰκεῖον ἔργον, ἐπιμέλειάν τε καὶ προστασίαν αὐτοῦ* καὶ τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν ὅσα θείας ἐπάξια φροντίδος ποιούμενον. 71. ὅπως οὖν βεβαιώσηται τὴν φανεῖσαν ὄψιν ἐν τῇ διανοίᾳ παγιώτερον, αὖθίς φησιν ὁ ἱερὸς λόγος αὐτῷ· "τὰ μεγάλα, ὦ οὗτος, ὑποτυπώσει βραχυτέρων πολλάκις γνωρίζεται, πρὸς ἅ τις ἀπιδὼν ηὔξησε τὴν φαντασίαν ἀπεριγράφοις μεγέθεσι. παραπεμψάμενος οὖν τούς τε κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντας καὶ τὴν Χαλδαϊκὴν ἐπιστήμην μετανάστηθι πρὸς ὀλίγον χρόνον ἀπὸ τῆς μεγίστης πόλεως, τοῦδε τοῦ κόσμου, πρὸς βραχυτέραν, δι' ἧς δυνήσῃ μᾶλλον καταλαβεῖν τὸν ἔφορον τοῦ παντός."

72. διὰ τοῦτο τὴν πρώτην ἀποικίαν ἀπὸ τῆς Χαλδαίων γῆς εἰς τὴν Χαρραίων λέγεται ποιήσασθαι. Χαρρὰν δὲ Ἑλληνιστὶ "τρῶγλαι" λέγονται, κατὰ σύμβολον αἱ τῶν ἡμετέρων αἰσθήσεων χῶραι, δι' ὧν ὥσπερ ὀπῶν ἑκάστη διακύπτειν πέφυκε πρὸς τὴν τῶν οἰκείων ἀντίληψιν. 73. ἀλλὰ τί τούτων, εἴποι τις ἄν, ὄφελος ἦν, εἰ μὴ νοῦς ἀόρατος καθάπερ θαυματοποιὸς ἔνδοθεν ὑπήχει ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν, ἃς τοτὲ μὲν ἀνιεὶς καὶ ἐπιχαλῶν, τοτὲ δὲ ἀντισπῶν καὶ ἀνθέλκων βίᾳ κίνησιν ἐμμελῆ καὶ πάλιν ἡσυχίαν ἐμπαρεῖχε τοῖς θαυμασίοις; τοῦτο ἔχων παρὰ σεαυτῷ τὸ παράδειγμα ῥᾳδίως οὗ σφόδρα ποθεῖς λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην κατανοήσεις. 74. οὐ γὰρ ἐν σοὶ μὲν νοῦς ἐστιν ἡγεμὼν ἐπιτεταγμένος, ᾧ καὶ τοῦ σώματος ἅπασα κοινωνία πειθαρχεῖ καὶ ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων ἕπεται, ὁ δὲ κόσμος, τὸ κάλλιστον καὶ μέγιστον καὶ τελεώτατον ἔργον, οὗ πάντα τὰ ἄλλα συμβέβηκεν εἶναι μέρη, βασιλέως ἀμοιρεῖ τοῦ συνέχοντος καὶ ἐνδίκως ἐπιτροπεύοντος. εἰ δ' ἀόρατος ὁ βασιλεύς, μὴ θαυμάσῃς· οὐδὲ γὰρ ὁ ἐν σοὶ νοῦς ὁρατός. 75. ταῦτά τις ἐπιλογιζόμενος καὶ οὐ πόρρωθεν ἀλλ' ἐγγύθεν ἀναδιδασκόμενος ἔκ τε ἑαυτοῦ καὶ τῶν περὶ αὑτὸν εἴσεται σαφῶς, ὅτι ὁ κόσμος οὐκ ἔστιν ὁ πρῶτος θεός, ἀλλ' ἔργον τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ τοῦ συμπάντων πατρός, ὃς ἀειδὴς ὢν πάντα φαίνει, μικρῶν τε αὖ καὶ μεγάλων διαδεικνὺς τὰς φύσεις. 76. σώματος γὰρ ὀφθαλμοῖς οὐκ ἠξίωσε καταλαμβάνεσθαι, τάχα μὲν ἐπειδὴ θνητὸν ἀιδίου ψαύειν οὐχ ὅσιον ἦν, τάχα δὲ καὶ δι' ἀσθένειαν τῆς ἡμετέρας ὄψεως· οὐ γὰρ ἂν ἐχώρησε τὰς ἀπὸ τοῦ ὄντος ἐκχεομένας αὐγάς, ὁπότε οὐδὲ ταῖς ἀφ' ἡλίου προσβλέπειν ἀκτῖσιν οἵα τέ ἐστι.

und Steuermann der Welt, der über ihr steht, sein eigenes Werk auf heilbringende Weise lenkt und seine Fürsorge und seinen Beistand für es gewährt und für die Teile darin, die des göttlichen Bedenkens würdig sind. 71. Damit er sich den Anblick der Erscheinung fester in seinen Verstand einprägen konnte, sagte das heilige Wort daraufhin zu ihm: „Das Große, mein Lieber, wird oft mit Hilfe eines Modells in kleinerem Maßstab erkannt; wenn man es ansieht, vergrößert es die Vorstellungskraft um unbeschreibliche Dimensionen. Trenne dich also von denen, die (mit ihren Gedanken) am Himmel herumwandern, und von der chaldäischen Wissenschaft! Du sollst für einige Zeit aus dem größten Staat, nämlich aus dieser Welt, auswandern in einen kleineren, durch den du den Aufseher des Alls besser erfassen kannst!"

72. Deshalb heißt es, dass seine erste Auswanderung vom Land der Chaldäer in das der Haräer erfolgte.[83] Haran heißt nämlich auf Griechisch „Höhlen";[84] das steht symbolisch für die Sitze unserer Sinnesorgane, durch die jedes von ihnen wie durch Öffnungen hindurchblickt, um die jeweils für es bestimmten Eindrücke entgegenzunehmen. 73. Aber was – so könnte man fragen – wäre ihr Nutzen, wenn nicht ein unsichtbarer Verstand wie ein Marionettenspieler von innen mit seinen eigenen Kräften auf sie reagieren würde, indem er sie manchmal loslässt und ihnen nachgibt, sie manchmal aber auch zurückzieht und kraftvoll in eine andere Richtung lenkt und dadurch seinen Kunststücken rhythmische Bewegung verleiht, dann aber wieder Ruhe gewährt? Wenn du dir dieses Beispiel vergegenwärtigst, wirst du leicht verstehen, was du so dringend wissen möchtest. 74. Denn es ist nicht so, dass zwar in dir ein Verstand als Leiter eingesetzt ist, dem der gesamte Organismus deines Körpers gehorcht und dem auch alle deine Sinnesorgane folgen, dass aber das Weltall, das schönste, größte und vollendetste Werk, von dem alles andere nur ein Teil ist, keinen König hätte, der es zusammenhält und gerecht verwaltet. Dass dieser König unsichtbar ist, braucht dich nicht zu wundern: Denn der Verstand in dir ist auch nicht sichtbar. 75. Wer dies bedenkt und sich nicht durch Fernes, sondern durch Naheliegendes belehren lässt – nämlich durch sich selbst und die Dinge um ihn herum –, der wird klar erkennen, dass das Weltall nicht der erste Gott ist, sondern ein Werk des ersten Gottes und Allvaters, der, obwohl er selbst unsichtbar ist, alles sichtbar macht und die Natur der großen wie auch der kleinen Dinge zu erkennen gibt. 76. Er hielt es nämlich nicht für würdig, mit den Augen des Körpers wahrgenommen zu werden: vielleicht weil es nicht recht wäre, wenn das Sterbliche das Ewige berührt, vielleicht auch wegen der Schwäche unserer Sehkraft. Denn sie könnte den vom Seienden ausströmenden

77. τεκμήριον δὲ ἐναργέστατον τῆς ἀποικίας, ἣν ἀπ' ἀστρονομίας καὶ τῆς χαλδαϊζούσης δόξης ἡ διάνοια ἐστείλατο· λέγεται γὰρ εὐθὺς ἅμα τῇ μεταναστάσει τοῦ σοφοῦ· "ὤφθη δὲ ὁ θεὸς τῷ Ἀβραάμ"· ᾧ δῆλον ὅτι πρότερον οὐκ ἦν ἐμφανής, ὅτε χαλδαΐζων τῇ τῶν ἀστέρων χορείᾳ προσεῖχεν, ἔξω τοῦ κόσμου καὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας εὐάρμοστον καὶ νοητὴν φύσιν οὐδεμίαν ἁπλῶς καταλαμβάνων. 78. ἐπεὶ δὲ μετεχώρησε καὶ μεθωρμίσατο, κατὰ τἀναγκαῖον ἔγνω τὸν κόσμον ὑπήκοον ἀλλ' οὐκ αὐτοκράτορα, οὐ πρυτανεύοντα ἀλλὰ πρυτανευόμενον ὑπ' αἰτίου τοῦ πεποιηκότος, ὅπερ ἡ διάνοια τότε πρῶτον ἀναβλέψασα εἶδε. 79. πολλὴ γὰρ αὐτῆς πρότερον ἀχλὺς ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν κατεκέχυτο, ἣν ἐνθέρμοις καὶ διαπύροις δόγμασιν ἀνασκεδάσασα μόλις ἴσχυσεν ὡς ἐν αἰθρίᾳ καθαρᾷ τοῦ πάλαι κρυπτομένου καὶ ἀειδοῦς φαντασίαν λαβεῖν· ὃς ἕνεκα φιλανθρωπίας ἀφικνουμένην τὴν ψυχὴν ὡς ἑαυτὸν οὐκ ἀπεστράφη, προϋπαντήσας δὲ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔδειξε, καθ' ὅσον οἷόν τε ἦν ἰδεῖν τὸν βλέποντα. 80. διὸ λέγεται, οὐχ ὅτι ὁ σοφὸς εἶδε θεόν, ἀλλ' ὅτι "ὁ θεὸς ὤφθη" τῷ σοφῷ· καὶ γὰρ ἦν ἀδύνατον καταλαβεῖν τινα δι' αὑτοῦ τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, μὴ παραφήναντος ἐκείνου ἑαυτὸν καὶ ἐπιδείξαντος.

81. μαρτυρεῖ δὲ τοῖς εἰρημένοις καὶ ἡ τοῦ ὀνόματος ὑπαλλαγὴ καὶ μετάθεσις. ἐκαλεῖτο γὰρ Ἄβραμ τὸ ἀρχαῖον ὄνομα, προσερρήθη δ' ὕστερον Ἀβραάμ, φωνῇ μὲν ἑνὸς στοιχείου τοῦ ἄλφα διπλασιασθέντος, δυνάμει δὲ μεγάλου πράγματος καὶ δόγματος ἐνδειξαμένου τὴν μεταβολήν. 82. Ἄβραμ μὲν γὰρ ἑρμηνευθέν ἐστι "πατὴρ μετέωρος", Ἀβραὰμ δὲ "πατὴρ ἐκλεκτὸς ἠχοῦς", τὸ μὲν πρότερον ἐμφαῖνον τὸν ἀστρολογικὸν καὶ μετεωρολογικὸν ἐπικαλούμενον, οὕτως τῶν Χαλδαϊκῶν δογμάτων ἐπιμελούμενον, ὡς ἄν τις πατὴρ ἐγγόνων ἐπιμεληθείη, τὸ δ' ὕστερον τὸν σοφόν. 83. διὰ μὲν γὰρ τῆς ἠχοῦς τὸν προφορικὸν λόγον αἰνίττεται, διὰ τοῦ πατρὸς δὲ τὸν ἡγεμόνα νοῦν – πατὴρ γὰρ ὁ ἐνδιάθετος φύσει τοῦ γεγωνοῦ, πρεσβύτερός γε ὢν καὶ τὰ λεκτέα ὑποσπείρων –, διὰ δὲ τοῦ ἐπιλέκτου τὸν ἀστεῖον· εἰκαῖος μὲν γὰρ καὶ πεφυρμένος ὁ φαῦλος τρόπος, ἐκλεκτὸς δὲ ὁ ἀγαθός, ἐπικριθεὶς ἐξ ἁπάντων ἀριστίνδην. 84. τῷ μὲν οὖν μετεωρολογικῷ μεῖζον οὐδὲν τοῦ κόσμου τὸ παράπαν

Glanz nicht aufnehmen, da sie nicht einmal fähig ist, in die Sonnenstrahlen zu schauen.

77. (Es gibt) einen ganz klaren Beweis für (Abrahams) Auswanderung, die sein Geist von der Astronomie und der „chaldaisierenden" Anschauung (ausgehend) unternahm: Es heißt nämlich bei der Auswanderung des Weisen sofort: „Gott ließ sich von Abraham sehen".[85] Daraus geht deutlich hervor, dass (Gott) früher nicht sichtbar war, als (Abraham) „chaldaisierend" auf den Reigen der Sterne achtete und dabei außerhalb des Weltalls und des sinnlich wahrnehmbaren Seins überhaupt keine in sich stimmige und geistige Natur wahrnahm. 78. Als er aber wegzog und seinen Wohnsitz verlegte, erkannte er mit Notwendigkeit, dass das Weltall ein Untergebener und nicht sein eigener Herr ist, nicht leitend, sondern seinerseits geleitet von einem Urheber, der es geschaffen hat. Dies sah sein Geist damals, als er seinen Blick nach oben richtete, zum ersten Mal. 79. Denn vorher war durch die sinnlich wahrnehmbaren Dinge ein großes Dunkel[86] um ihn ausgebreitet; aber kaum dass er dieses durch die Hitze und das Feuer der Belehrungen (Gottes) aufgelöst hatte, vermochte er sich wie bei klarem Wetter eine Vorstellung von dem einst Verborgenen und Unsichtbaren (Gott) zu machen. Dieser wies die zu ihm gelangte Seele in seiner Menschenfreundlichkeit nicht ab, sondern kam ihr von sich aus entgegen und zeigte ihr seine Natur, soweit der Schauende sie zu sehen fähig war. 80. Deshalb heißt es nicht: „der Weise sah Gott", sondern: „Gott ließ sich" von dem Weisen „sehen".[87] Denn es war unmöglich, dass jemand aus sich selbst heraus das wahrhaft Seiende erkennen hätte können, wenn sich dieses nicht selbst offenbart und gezeigt hätte.

81. Für das Gesagte zeugt auch die Änderung und Umformung seines Namens. Mit altem Namen hieß er nämlich Abram, später hingegen wurde er Abraham genannt.[88] Lautlich wird zwar nur ein Buchstabe – das Alpha – verdoppelt,[89] tatsächlich aber zeigt dieser die Veränderung eines bedeutenden Sachverhalts und einer bedeutenden Lehre auf. 82. Abram heißt nämlich übersetzt „der in die Höhe strebende (*meteōros*) Vater",[90] Abraham aber „der auserwählte Vater des Schalls".[91] Das Erstere bezeichnet den so genannten Astronomen und Meteorologen, der sich um die chaldäischen Lehren so kümmert wie ein Vater um seine Kinder. Das Letztere hingegen bezeichnet den Weisen. 83. Durch (den Begriff) „Schall" weist (Gott) nämlich verrätselnd auf den ausgesprochenen Gedanken[92] hin, durch (den Begriff) „Vater" aber auf den leitenden Verstand – denn der innere Gedanke ist seiner Natur nach der Vater des vernehmbaren, da er älter ist und das, was gesagt werden soll, hervorbringt. Mit (dem Begriff) „auserwählt" schließlich

εἶναι δοκεῖ, ᾧ καὶ τὰς τῶν γινομένων αἰτίας ἀνατίθησιν· ὁ δὲ σοφὸς ἀκριβεστέροις ὄμμασιν ἰδών τι τελεώτερον νοητὸν ἄρχον τε καὶ ἡγεμονεῦον, ὑφ' οὗ τἄλλα δεσπόζεται καὶ κυβερνᾶται, πολλὰ κατεμέμψατο τῆς προτέρας ζωῆς ἑαυτὸν ὡς τυφλὸν βίον διεξεληλυθότα, σκηριπτόμενον ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς, ἀβεβαίῳ καὶ ἀνιδρύτῳ φύσει πράγματι.

85. δευτέραν δ' ἀποικίαν στέλλεται λογίῳ πάλιν πεισθεὶς ὁ ἀστεῖος οὐκέτ' ἐκ πόλεως εἰς πόλιν, ἀλλ' εἰς χώραν ἐρήμην, ἐν ᾗ πλαζόμενος διετέλει μὴ δυσαρεστῶν τῇ πλάνῃ καὶ τῷ δι' αὐτὴν ἀνιδρύτῳ. 86. καίτοι τίς ἕτερος οὐκ ἂν ἠχθέσθη μὴ μόνον τῆς οἰκείας ἀπανιστάμενος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἁπάσης πόλεως ἐλαυνόμενος εἰς δυσβάτους καὶ δυσπορεύτους ἀνοδίας; τίς δ' οὐκ ἂν μετατραπόμενος ἐπαλινδρόμησεν οἴκαδε, βραχέα μὲν φροντίσας τῶν μελλουσῶν ἐλπίδων, τὴν δὲ παροῦσαν ἀπορίαν σπεύδων ἐκφυγεῖν, εὐήθειαν ὑπολαβὼν ἀδήλων χάριν ἀγαθῶν ὁμολογούμενα αἱρεῖσθαι κακά; 87. μόνος δ' οὑτοσὶ τοὐναντίον πεπονθέναι φαίνεται, βίον ἥδιστον νομίζων τὸν ἄνευ συνδιαιτήσεως τῆς τῶν πολλῶν. καὶ πέφυκεν οὕτως ἔχειν· οἱ γὰρ ζητοῦντες καὶ ἐπιποθοῦντες θεὸν ἀνευρεῖν τὴν φίλην αὐτῷ μόνωσιν ἀγαπῶσι, κατ' αὐτὸ τοῦτο σπεύδοντες πρῶτον ἐξομοιοῦσθαι τῇ μακαρίᾳ καὶ εὐδαίμονι φύσει.

88. ἑκατέραν οὖν ἀπόδοσιν πεποιημένοι, τήν τε ῥητὴν ὡς ἐπ' ἀνδρὸς καὶ τὴν δι' ὑπονοιῶν ὡς ἐπὶ ψυχῆς, ἀξιέραστον καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τὸν νοῦν ἀπεφήναμεν, τὸν μὲν πεισθέντα λογίοις ἐκ δυσαποσπάστων ἀφελκυσθέντα, τὸν δὲ νοῦν, ὅτι οὐ μέχρι παντὸς ἀπατηθεὶς ἐπὶ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας ἔστη τὸν ὁρατὸν κόσμον ὑπολαβὼν μέγιστον καὶ πρῶτον εἶναι θεόν, ἀλλὰ ἀναδραμὼν τῷ λογισμῷ φύσιν ἑτέραν ἀμείνω τῆς ὁρατῆς νοητὴν ἐθεάσατο καὶ τὸν ἀμφοῖν ποιητὴν ὁμοῦ καὶ ἡγεμόνα.

weist er auf den edlen Menschen hin: Denn unbedacht und verwirrt ist der schlechte Charaktertyp, auserwählt hingegen der gute, unter allen auserlesen wegen seiner Vortrefflichkeit. 84. Für den Erforscher der Dinge am Himmel scheint freilich überhaupt nichts besser zu sein als das Weltall, dem er auch die Verursachung des Entstandenen zuschreibt. Der Weise aber sieht mit seinen schärferen Augen etwas Vollendeteres, Geistiges, das herrscht und leitet und von dem alles andere regiert und gesteuert wird; und er tadelt sich selbst sehr wegen seines früheren Lebens, als er wie ein Blinder durchs Leben ging und sich am sinnlich Wahrnehmbaren abstützte – eine ihrer Natur nach wackelige und instabile Angelegenheit.

4.1.2.3. Von Haran in die Wüste: wörtliche Auslegung (85–87)

85. Zu einer zweiten Auswanderung brach der edle Mensch auf, wieder einem Gotteswort gehorchend: diesmal nicht mehr von Stadt zu Stadt, sondern in ein Wüstengebiet,[93] in dem er lange Zeit herumirrte, ohne mit dem Umherziehen und mit der dadurch bedingten Unbeständigkeit unzufrieden zu sein. 86. Welcher andere wäre freilich nicht bedrückt darüber gewesen, nicht nur aus der Heimat auswandern zu müssen, sondern sogar aus jeglicher Stadt vertrieben zu werden, hinaus in unwegsame und schwer zugängliche Ungegenden? Wer wäre da nicht umgekehrt und nach Hause zurückgegangen, hätte wenig an künftige Hoffnungen gedacht, sondern sich beeilt, der gegenwärtigen Notlage zu entkommen, und hätte es als Torheit betrachtet, für unbekannte Güter allgemein als solche anerkannte Übel zu wählen? 87. Dieser allein scheint das Gegenteil empfunden zu haben, da er ein Leben ohne Umgang mit der Allgemeinheit für das angenehmste hielt. Und so verhält es sich natürlicherweise: Denn die, die Gott suchen und nach ihm verlangen, lieben die (auch) ihm teure Einsamkeit und bemühen sich, als Erstes gerade darin seiner seligen und glücklichen Natur ähnlich zu werden.

4.1.2.4. Zusammenfassung (88–89)

88. Nun haben wir beide Erklärungen angeführt: die wörtliche, die sich auf einen Mann bezieht, und die durch Sinnbilder, die sich auf die Seele bezieht. Wir haben dabei sowohl den Mann als auch den Geist[94] als liebenswert dargestellt: den ersteren, weil er sich, indem er den Gottesworten gehorchte, losreißen ließ von (Menschen und Dingen), von denen man sich nur schwer trennen kann; den Geist aber, weil er sich nicht für immer täuschen ließ und deshalb nicht bei dem sinnlich wahrnehmbaren Sein stehen blieb und die sichtbare Welt nicht als

89. Ταῦτα τοῦ θεοφιλοῦς τὰ προτέλεια, οἷς ἕπονται πράξεις οὐκ εὐκαταφρόνητοι. τὸ δὲ μέγεθος αὐτῶν οὐ παντί τῳ δῆλον, ἀλλὰ μόνον τοῖς γευσαμένοις ἀρετῆς, οἳ τὰ θαυμαζόμενα παρὰ τοῖς πολλοῖς εἰώθασι χλευάζειν ἕνεκα μεγέθους τῶν περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν.

90. ἀποδεξάμενος οὖν ὁ θεὸς τὴν εἰρημένην πρᾶξιν αὐτίκα τὸν ἀστεῖον ἀμείβεται μεγάλῃ δωρεᾷ, τὸν γάμον αὐτῷ κινδυνεύσαντα πρὸς δυνατοῦ καὶ ἀκρατοῦς ἀνδρὸς ἐπιβουλευθῆναι διατηρήσας ἄψαυστόν τε καὶ σῷον. 91. ἡ δ' αἰτία τῆς ἐπιθέσεως ἀρχὴν ἔλαβε τοιάνδε· καρπῶν ἀφορίας ἐπὶ συχνὸν χρόνον γενομένης – τοτὲ μὲν διὰ πολλὴν καὶ ἄμετρον ἐπομβρίαν, τοτὲ δὲ δι' αὐχμὸν καὶ ζάλην – αἱ κατὰ Συρίαν πόλεις συνεχεῖ λιμῷ πιεσθεῖσαι κεναὶ τῶν οἰκητόρων ἦσαν, ἄλλων ἀλλαχόσε σκιδναμένων κατὰ ζήτησιν τροφῆς καὶ πορισμὸν τῶν ἀναγκαίων. 92. πυθόμενος οὖν Ἀβραὰμ ἄφθονον εὐθηνίαν καὶ εὐετηρίαν ἐν Αἰγύπτῳ – τοῦ μὲν ποταμοῦ ταῖς πλημμύραις λιμνάσαντος ἐν καιρῷ τὰ πεδία, τῶν δὲ τὸν σπόρον εὔσταχυν ἐνεγκόντων καὶ ἀναθρεψαμένων εὐκρασίαις πνευμάτων – ἀπαίρει πᾶσαν τὴν οἰκίαν ἐπαγόμενος. 93. ἦν δ' αὐτῷ γυνὴ τήν τε ψυχὴν ἀρίστη καὶ τὸ σῶμα τῶν καθ' αὑτὴν περικαλλεστάτη· ταύτην ἰδόντες τῶν Αἰγυπτίων οἱ ἐν τέλει καὶ τῆς εὐμορφίας ἀγάμενοι – λανθάνει γὰρ τοὺς ἐν ἐξοχαῖς οὐδέν – μηνύουσι τῷ βασιλεῖ. 94. μεταπεμψάμενος δὲ τὴν ἄνθρωπον καὶ θεασάμενος ἐκπρεπεστάτην ὄψιν, βραχὺ φροντίσας αἰδοῦς καὶ νόμων τῶν ἐπὶ τιμῇ ξένων ὁρισθέντων, ἐνδοὺς ἀκρασίᾳ διενοεῖτο λόγῳ μὲν αὐτὴν ἀγαγέσθαι πρὸς γάμον, τὸ δ' ἀληθὲς αἰσχύνειν.

95. ἡ δ' ἅτε ἐν ἀλλοτρίᾳ γῇ παρ' ἀκρατεῖ τε καὶ ὠμοθύμῳ δυνάστῃ τοῦ βοηθήσοντος ἀποροῦσα – οὐδὲ γὰρ ὁ ἀνὴρ ἔσθενεν ἀρήγειν, τὸν ἐπικρεμάμενον ἐκ τῶν δυνατωτέρων φόβον δεδιώς – ἐπὶ τὴν

größten und ersten Gott ansah, sondern durch vernünftige Überlegung höher stieg und eine andere Natur erblickte – nämlich die geistige –, die besser ist als die sichtbare, und auch den, der Schöpfer und zugleich Leiter von beidem ist.

89. Dies ist der Beginn (des Wirkens) des Gottgeliebten, dem nicht zu unterschätzende Taten folgen. Deren Größe ist allerdings nicht für jedermann offensichtlich, sondern nur für diejenigen, die von der Tugend gekostet haben,[95] und die sich gewöhnlich über das, was von der Allgemeinheit bewundert wird, lustig machen angesichts der Größe der Güter, die die Seele betreffen.

4.1.3. Abraham und Sara in Ägypten (90–106)

4.1.3.1. Wörtliche Auslegung (90–98)

90. Da Gott nun die genannte Tat angenommen hatte, vergalt er sie dem guten Menschen alsbald mit einem großen Geschenk, indem er seine Ehe, die in Gefahr geraten war, den Nachstellungen eines mächtigen und unbeherrschten Mannes ausgesetzt zu werden, unberührt und heil bewahrte. 91. Die Ursache für den Übergriff nahm folgenden Anfang:[96] Da lange Zeit Getreidemangel herrschte – teils aufgrund von vielen maßlosen Überschwemmungen, teils aufgrund von Dürre und Sturm –, wurden die Städte Syriens[97] von einer anhaltenden Hungersnot bedrängt, und es waren keine Bewohner mehr in ihnen, da sich jeder in eine andere Richtung verstreute, um Lebensmittel zu suchen und sich mit dem Notwendigsten zu versorgen. 92. Als nun Abraham von übergroßem Wohlstand und Erntereichtum in Ägypten erfuhr – denn der Fluss hatte die Felder mit seinen Fluten zur rechten Zeit in Sümpfe verwandelt, die Felder aber trugen ertragreiche Saat und ließen sie durch wohltemperierte Winde gedeihen[98] –, da brach er auf und nahm seine ganze Familie mit. 93. Er hatte eine Frau, die in ihrer Seele sehr edel und in ihrer körperlichen Erscheinung die bei weitem Schönste ihrer Zeitgenossinnen war. Als die Amtsträger Ägyptens sie sahen und ihre Schönheit bewunderten – denn den Großen (dieser Welt) bleibt nichts verborgen –, berichteten sie dem König davon. 94. Er ließ die Frau zu sich bringen und betrachtete ihre außergewöhnlich schöne Gestalt. Da dachte er wenig an Respekt und an die für die Achtung vor Fremden erlassenen Gesetze, gab sich seiner Zügellosigkeit hin und beabsichtigte nach eigener Aussage, sie zu heiraten, in Wirklichkeit aber, sie zu entehren.

95. Da sie in einem fremden Land in der Macht eines zügellosen und grausamen Herrschers niemanden hatte, der ihr hätte zu Hilfe kommen können – denn ihr Mann war nicht stark (genug), ihr beizustehen, da er

τελευταίαν ἅμ' ἐκείνῳ καταφεύγει συμμαχίαν, τὴν ἐκ θεοῦ. 96. λαβὼν δὲ τῶν ξένων οἶκτον ὁ εὐμενὴς καὶ ἵλεως καὶ ὑπέρμαχος τῶν ἀδικουμένων ἀλγηδόνας δυσκαρτερήτους καὶ χαλεπὰς τιμωρίας ἐπάγει τῷ βασιλεῖ, παντοίων κακῶν ἀναπλήσας αὐτοῦ σῶμα καὶ ψυχὴν δυσιάτων, ὡς τὰς μὲν ἐφ' ἡδονὴν ἀγούσας ὀρέξεις ἁπάσας ἐκκεκόφθαι, τὰς δ' ἐναντίας παρεισεληλυθέναι φροντίδας περὶ ἀπαλλαγῆς ἀνηνύτων βασάνων, ὑφ' ὧν γυμναζόμενος μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ ἐξετραχηλίζετο. 97. παραπέλαυσε δὲ τῆς τιμωρίας καὶ σύμπας ὁ οἶκος αὐτῷ, μηδενὸς ἐπὶ τῇ παρανομίᾳ δυσχεράναντος, ἀλλὰ πάντων ἕνεκα τοῦ συναινεῖν μόνον οὐ συγχειρουργησάντων τὸ ἀδίκημα.

98. τοῦτον τὸν τρόπον ἡ μὲν ἁγνεία τῆς γυναικὸς διασῴζεται, τοῦ δὲ ἀνδρὸς τὴν καλοκἀγαθίαν καὶ εὐσέβειαν ὁ θεὸς ἠξίωσεν ἐπιδείξασθαι γέρας αὐτῷ μέγιστον παρασχών, ἀσινῆ καὶ ἀνύβριστον ὅσον οὔπω κινδυνεύσαντα διαφθαρῆναι τὸν γάμον, ὃς οὐκ ἔμελλεν ὀλίγων ἀριθμὸν υἱῶν ἢ θυγατέρων γεννᾶν, ἀλλ' ὅλον ἔθνος καὶ ἐθνῶν τὸ θεοφιλέστατον, ὅ μοι δοκεῖ τὴν ὑπὲρ παντὸς ἀνθρώπων γένους ἱερωσύνην καὶ προφητείαν λαχεῖν.

99. Ἤκουσα μέντοι καὶ φυσικῶν ἀνδρῶν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τὰ περὶ τὸν τόπον ἀλληγορούντων, οἳ τὸν μὲν ἄνδρα συμβολικῶς ἔφασκον σπουδαῖον εἶναι νοῦν – ἐκ τῆς περὶ τοὔνομα ἑρμηνευθείσης δυνάμεως τεκμαιρόμενοι τρόπον ἀστεῖον ἐν ψυχῇ –, τὴν δὲ τούτου γυναῖκα ἀρετήν, ἧς τοὔνομά ἐστι Χαλδαϊστὶ μὲν Σάρρα, Ἑλληνιστὶ δὲ "ἄρχουσα", διὰ τὸ μηδὲν ἀρετῆς ἀρχικώτερον εἶναι καὶ ἡγεμονικώτερον. 100. γάμος δέ, ὃν μὲν ἁρμόζεται ἡδονή, σωμάτων κοινωνίαν ἔλαχεν, ὃν δὲ σοφία, λογισμῶν καθάρσεως ἐφιεμένων καὶ τελείων ἀρετῶν. ἐναντιώτατοι δὲ ἀλλήλοις εἰσὶν οἱ λεχθέντες γάμοι. 101. κατὰ μὲν γὰρ τὸν τῶν σωμάτων σπείρει μὲν τὸ ἄρρεν, γονὴν δ' ὑποδέχεται τὸ θῆλυ, κατὰ δὲ τὴν ἐν ψυχαῖς σύνοδον ἔμπαλιν ἡ μὲν ἀρετὴ τάξιν γυναικὸς ἔχειν δοκοῦσα σπείρειν πέφυκε βουλὰς ἀγαθὰς καὶ λόγους σπουδαίους καὶ βιωφελεστάτων εἰσηγήσεις δογμάτων, ὁ δὲ λογισμὸς εἰς τὴν ἀνδρὸς χώραν τάττεσθαι νομισθεὶς τὰς ἱεροπρεπεῖς καὶ θείας ὑποδέχεται σποράς· ἢ μήποτε τὸ λεχθὲν ἔψευσται δι' ἀπάτην ὀνομάτων, ἐπειδήπερ ὁ μὲν νοῦς ἄρρενος, ἡ δ'

eingeschüchtert war von dem Schrecken, der ihm von den Mächtigeren her drohte –, suchte sie zusammen mit diesem Zuflucht beim letzten Kampfbündnis (das ihnen noch verblieb), nämlich demjenigen mit Gott. 96. Der Freundliche und Gnädige, der Verteidiger der Unrecht Leidenden, hatte Mitleid mit den Fremden: Er brachte unerträgliche Schmerzen und schwere Strafen über den König und überhäufte seinen Körper und seine Seele mit allerlei kaum heilbaren Plagen, sodass ihm seine nach Lust verlangenden Begierden alle ausgeprügelt wurden und ihn nur noch die entgegengesetzten Gedanken beschlichen, nämlich diejenigen an die Befreiung von den endlosen Qualen, von denen er Tag und Nacht drangsaliert und schikaniert wurde. 97. Von der Strafe war auch sein ganzes Haus betroffen, da sich niemand über seinen Rechtsbruch entrüstete, sondern alle durch ihre Zustimmung fast schon selbst an dem Unrecht mitwirkten.

98. Auf diese Weise wurde die Reinheit der Frau bewahrt.[99] Die Rechtschaffenheit und Frömmigkeit des Mannes aber würdigte Gott und machte sie offenbar, indem er ihm ein sehr großes Geschenk machte: seine unverletzte und unbescholtene Ehe, die beinahe in Gefahr geraten wäre, versehrt zu werden. Diese sollte ja nicht etwa nur eine geringe Zahl von Söhnen und Töchtern hervorbringen, sondern sogar ein ganzes Volk, und zwar das von Gott am meisten geliebte unter den Völkern, das, wie mir scheint, für die ganze Menschheit das Priester- und Prophetenamt erlangte.[100]

4.1.3.2. Allegorische Auslegung (99–106)

99. Ich habe allerdings auch gehört, wie naturkundige Männer[101] diese Stelle nicht ohne Grund allegorisch auslegten: Sie sagten, dass der Mann symbolisch für den trefflichen Geist stehe – sie schlossen dabei aus der übersetzten Bedeutung des Namens[102] auf einen edlen Charaktertyp der Seele –, seine Frau aber die Tugend: Ihr Name lautet auf Chaldäisch Sara, auf Griechisch aber „Herrscherin“,[103] da es nichts Souveräneres und Maßgeblicheres gibt als die Tugend. 100. Eine Ehe, die die Lust zusammenführt, erzielt nur die Vereinigung von Körpern; (eine Ehe hingegen), die die Weisheit (zusammenführt, erzielt eine Vereinigung) von Gedanken, die nach (innerer) Reinigung und nach vollendeten Tugenden streben. Die genannten Ehen sind einander gänzlich entgegengesetzt. 101. Bei der körperlichen Ehe erzeugt nämlich der männliche Part den Samen, der weibliche nimmt ihn auf. Bei der seelischen Vereinigung aber erzeugt die Tugend, die, wie es scheint, die Rolle der Frau innehat, gute Ratschläge, treffliche Reden und Vorschläge von das Leben ungemein fördernden Grundsätzen; der Gedanke, von

ἀρετὴ θήλεος μετέχει χαρακτῆρος ἐν φωναῖς. 102. εἰ δέ τις τὰς ἐπισκιαζούσας κλήσεις ἀπαμφιάσας γυμνὰ τὰ πράγματα βουληθείη καθαρῶς ἰδεῖν, εἴσεται διότι ἄρρεν μέν ἐστιν ἡ ἀρετὴ φύσει, παρόσον κινεῖ καὶ διατίθησι καὶ καλὰς ἐννοίας καλῶν πράξεων καὶ λόγων ὑπηχεῖ, θῆλυ δὲ ὁ λογισμὸς κινούμενος καὶ παιδευόμενος καὶ ὠφελούμενος καὶ συνόλως ἐν τῷ πάσχειν ἐξεταζόμενος, καὶ τὸ πάθος αὐτῷ τοῦτο μόνον ἐστὶ σωτήριον.

103. ἅπαντες μὲν οὖν – καὶ οἱ φαυλότατοι – τῷ λόγῳ τιμῶσι καὶ θαυμάζουσιν ἀρετὴν ὅσα τῷ δοκεῖν, χρῶνται δ' αὐτῆς τοῖς παραγγέλμασιν οἱ ἀστεῖοι μόνοι. διὸ καὶ ὁ τῆς Αἰγύπτου βασιλεύς, ὅπερ ἐστὶ συμβολικῶς νοῦς φιλοσώματος, καθυποκρινόμενος ὡς ἐν θεάτρῳ προσποίητον ἐπιμορφάζει κοινωνίαν, πρὸς ἐγκράτειαν ὁ ἀκρατὴς καὶ πρὸς σωφροσύνην ὁ ἀκόλαστος καὶ πρὸς δικαιοσύνην ὁ ἄδικος, καὶ καλεῖ τὴν ἀρετὴν ὡς ἑαυτὸν τῆς παρὰ τοῖς πολλοῖς εὐφημίας γλιχόμενος. 104. ὅπερ κατιδὼν ὁ ἔφορος – μόνῳ γὰρ ἔξεστι θεῷ ψυχὴν ἰδεῖν – ἐμίσησε καὶ προὐβάλετο καὶ βασάνοις ἤλεγξεν ἀργαλεωτάταις ἦθος κατεψευσμένον. αἱ δὲ βάσανοι διὰ τίνων ὀργάνων; ἢ* πάντως διὰ τῶν τῆς ἀρετῆς μερῶν, ἅπερ ἐπεισιόντα χαλεπῶς αἰκίζεται καὶ τιτρώσκει; βάσανος μὲν γάρ ἐστιν ἀπληστίας ὀλιγοδεΐα, βάσανος δὲ λαγνείας ἐγκράτεια· στρεβλοῦται δὲ καὶ ὁ φιλόδοξος ἀτυφίας εὐημερούσης καὶ ὁ ἄδικος δικαιοσύνης ἐπαινουμένης. 105. μίαν γὰρ ἀμήχανον ψυχὴν κατοικεῖν δύο τὰς ἐχθρὰς φύσεις, κακίαν καὶ ἀρετήν· οὗ χάριν, ἐπειδὰν συνενεχθῶσιν, ἀσύμβατοι καὶ ἀκατάλλακτοι στάσεις καὶ πόλεμοι συγκροτοῦνται, καίτοι τῆς ἀρετῆς εἰρηνικωτάτην φύσιν ἐχούσης, ᾗ φασιν ἐπιμελὲς εἶναι, ὅταν εἰς χειρῶν ἅμιλλαν ἰέναι μέλλῃ, τῆς ἰδίας δυνάμεως ἀποπειρᾶσθαι πρότερον, ἵν', εἰ μὲν ἰσχύοι καταγωνίσασθαι, συνιστῆται, εἰ δ' ἀσθενεστέρᾳ χρῷτο τῇ δυνάμει, μηδὲ συγκαταβῆναι τὴν ἀρχὴν εἰς τὸν ἀγῶνα θαρρήσῃ· 106. κακίαν μὲν γὰρ ἡττᾶσθαι οὐκ αἰσχρόν, ᾗ συγγενὲς ἀδοξία, ἀρετὴν δὲ ὄνειδος, ᾗ πάντων οἰκειότατον εὔκλεια, δι' ἣν πέφυκε νικᾶν ἢ διατηρεῖν αὑτὴν ἀήττητον.

dem man glaubt, dass er an die Stelle des Mannes gesetzt sei,[104] empfängt hingegen die heiligen und göttlichen Samen. – Aber vielleicht ist das Gesagte auch falsch,[105] weil die Substantive irreführen, da ja in der Sprache der Geist männlichen und die Tugend weiblichen Geschlechts ist. 102. Will man die nackten Sachverhalte in reiner Form sehen und entkleidet sie dazu ihrer verschleiernden Benennungen,[106] wird man erkennen, dass die Tugend ihrer Natur nach männlich ist, insofern sie Bewegung hervorruft, Anordnungen trifft und gute Gedanken an gute Taten und Worte eingibt; der Gedanke aber ist weiblich, da er bewegt, unterwiesen und unterstützt wird und sich überhaupt als passiv herausstellt, und Passivität allein ist für ihn heilsam.

103. Alle (Menschen), sogar die schlechtesten, schätzen und bewundern die Tugend mit Worten, zumindest dem Anschein nach; aber allein die edlen nehmen ihre Anweisungen ernst. Deshalb war auch der König von Ägypten, der symbolisch für den körperliebenden Geist steht,[107] heuchlerisch und täuschte wie im Theater eine fingierte Gemeinschaft vor: er, der Unbeherrschte mit der Selbstbeherrschung, der Zügellose mit der Besonnenheit und der Ungerechte mit der Gerechtigkeit! Und er rief die Tugend an seine Seite, da er einen guten Ruf bei der Allgemeinheit anstrebte. 104. Als dies der Hüter (der Welt) bemerkte – denn Gott allein kann die Seele sehen –, geriet er in Hass auf diese verlogene Gesinnung, verwarf sie und wies sie durch schlimmste Qualen zurecht. – Mit welchen Werkzeugen aber wurden diese Qualen hervorgerufen? Doch jedenfalls durch die verschiedenen Teilbereiche der Tugend, die, wenn sie über jemanden kommen, schwer misshandeln und verletzen können? (Ja,) denn eine Qual ist die Genügsamkeit für die Unersättlichkeit, und eine Qual ist die Selbstbeherrschung für die Ausschweifung. Der Ruhmsüchtige wird gepeinigt, wenn Bescheidenheit erfolgreich ist, und der Ungerechte, wenn die Gerechtigkeit gelobt wird. 105. Denn es ist unmöglich, dass in *einer* Seele zwei verfeindete Naturen zusammenwohnen: Laster und Tugend. Wenn sie zusammengebracht werden, brechen deshalb unüberbrückbare und unversöhnliche Revolten und Kriege aus, auch wenn die Tugend eine sehr friedfertige Natur hat: Man sagt, dass sie sich, bevor sie sich auf ein Handgemenge einlässt, darum sorgt, zuerst ihre eigene Kraft auszutesten, um sich (nur dann) einzumischen, wenn sie stark genug ist zu siegen; wenn sie aber von schwächerer Kraft ist, es gar nicht erst zu wagen, mit in den Kampf einzutreten. 106. Es ist keine Schande, wenn das Laster unterliegt, zu dessen Wesen sein übler Ruf gehört; aber es ist eine Schmach, wenn die Tugend (unterliegt), deren weitaus wichtigstes

107. Τὸ μὲν οὖν Αἰγυπτίων ἄξενον καὶ ἀκόλαστον εἴρηται. τοῦ δὲ τοιαῦτα πεπονθότος ἄξιον θαυμάσαι τὴν φιλανθρωπίαν, ὃς μεσημβρίας θεασάμενος τρεῖς ὡς ἄνδρας ὁδοιποροῦντας – οἱ δὲ θειοτέρας ὄντες φύσεως ἐλελήθεσαν – προσδραμὼν ἱκέτευε λιπαρῶς μὴ παρελθεῖν αὐτοῦ τὴν σκηνήν, ἀλλ' ὡς πρέπον εἰσεληλυθότας ξενίων μετασχεῖν· οἱ δ' οὐκ ἐκ τῶν λεγομένων μᾶλλον ἢ τῆς διανοίας εἰδότες ἀληθεύοντα μηδὲν ἐνδοιάσαντες ἐπινεύουσι. 108. πληρωθεὶς δὲ τὴν ψυχὴν χαρᾶς πάντ' ἐσπούδαζεν εἰς τὸ ἀνυπέρθετον τῆς ὑποδοχῆς καὶ τῇ μὲν γυναικί φησι "σπεῦσον καὶ τρία μέτρα ποίησον ἐγκρυφιῶν"· αὐτὸς δὲ εἰς τὰ βουκόλια συντείνας, ἁπαλὸν καὶ εὔσαρκον ἀγαγὼν μόσχον, οἰκέτῃ παραδίδωσιν. 109. ὁ δὲ καταθύσας σκευάζει τάχιστα· βραδὺς γὰρ οὐδεὶς πρὸς φιλανθρωπίαν ἐν οἴκῳ σοφοῦ, ἀλλὰ καὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες καὶ δοῦλοι καὶ ἐλεύθεροι προθυμότατοι πρὸς τὰς τῶν ξενιζομένων ὑπηρεσίας.

110. ἑστιαθέντες δ' οὐ τοῖς εὐτρεπισθεῖσι μᾶλλον ἢ τῇ τοῦ ξενοδόχου γνώμῃ καὶ πολλῇ τινι καὶ ἀπεράντῳ φιλοτιμίᾳ παρέχουσιν ἆθλον ἐλπίδος μεῖζον αὐτῷ, υἱοῦ γνησίου γένεσιν εἰς νέωτα βεβαιωθησομένην ὑποσχόμενοι δι' ἑνὸς τοῦ τῶν τριῶν ἀρίστου· λέγειν γὰρ ἐν ταὐτῷ πάντας ἀθρόους ἦν ἀφιλόσοφον, ἑνὶ δὲ λέγοντι τοὺς ἄλλους συνεπινεύειν ἐμπρεπές. 111. ἀλλὰ γὰρ οὐδ' ὑπισχνουμένοις ἕνεκα τοῦ περὶ τὸ πρᾶγμα ἀπίστου βεβαίως προσεῖχον· ἤδη γὰρ ὑπερήλικες γεγονότες διὰ μακρὸν γῆρας ἀπεγνώκεσαν παιδὸς σποράν. 112. ἀκούσασαν οὖν τὴν γυναῖκα ἐν ἀρχῇ φησι γελάσαι καὶ μετὰ ταῦτα, εἰπόντων "μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα;" καταιδεσθεῖσαν ἠρνῆσθαι τὸν γέλωτα· πάντα γὰρ ᾔδει θεῷ δυνατά, σχεδὸν ἐξ ἔτι σπαργάνων τουτὶ τὸ δόγμα προμαθοῦσα. 113. τότε μοι δοκεῖ πρῶτον οὐκέθ' ὁμοίαν τῶν ὁρωμένων λαβεῖν φαντασίαν, ἀλλὰ σεμνοτέραν ἢ προφητῶν ἢ ἀγγέλων μεταβαλόντων ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν.

Charakteristikum ihr Ruhm ist, weswegen sie ihrem Wesen nach entweder siegen oder zumindest darauf achten muss, unbesiegt zu bleiben.

4.1.4. Drei Besucher bei Abraham (107–132)

4.1.4.1. Wörtliche Auslegung (107–118)

107. Dies sei über die Ungastlichkeit und Zuchtlosigkeit der Ägypter[108] gesagt. Bewunderungswürdig ist aber die Menschenfreundlichkeit dessen, der solches ertragen musste:[109] Als er zur Mittagszeit drei wie Männer aussehende Gestalten[110] sah, die des Weges kamen, – dass sie (in Wirklichkeit) von göttlicherer Natur waren, blieb verborgen –, lief er hin und bat sie nachdrücklich, nicht an seinem Zelt vorbeizugehen, sondern, wie es üblich ist, einzutreten und seine Gastfreundschaft in Anspruch zu nehmen. Da diese – weniger an seinen Worten, sondern vor allem an seiner Gesinnung – erkannten, dass er es aufrichtig meinte, stimmten sie ohne Bedenken zu. 108. Seine Seele war mit Freude erfüllt, er kümmerte sich eifrig um eine unverzügliche Bewirtung und sagte zu seiner Frau: „Beeile dich und backe drei Maß Aschenbrote". Er selbst lief zu den Rinderherden, holte ein zartes, wohlgenährtes Kalb und übergab es einem Diener. 109. Der schlachtete es und bereitete es schnell zu;[111] denn niemand ist langsam im Haus des Weisen, wenn es um die Menschenfreundlichkeit geht, sondern Frauen und Männer, Sklaven und Freie kümmern sich überaus bereitwillig um die Bedienung der Gäste.[112]

110. Nachdem diese sich gelabt hatten – nicht an dem Zubereiteten, sondern vielmehr an der Gesinnung des Gastgebers und an dessen großer und unbegrenzter Freigebigkeit –, gewährten sie ihm eine Belohnung, die besser war als erwartet: Die Geburt eines ehelichen Sohnes, die sich im folgenden Jahr bestätigen sollte, versprachen sie ihm, und zwar durch den Mund von *einem*, nämlich dem besten der drei – denn es wäre unphilosophisch, wenn sie alle gleichzeitig gesprochen hätten, aber wenn einer spricht und die anderen zustimmen, ist es angemessen. 111. Aber (Abraham und Sara) schenkten den Versprechungen nicht viel Aufmerksamkeit, da das (angekündigte) Ereignis so unglaubwürdig schien: Sie hatten nämlich die dafür in Frage kommenden Jahre bereits überschritten und wegen ihres hohen Alters die Hoffnung auf die Zeugung eines Kindes schon aufgegeben. 112. (Die Schrift) sagt, dass die Frau, als sie es hörte, am Anfang gelacht habe, danach aber, als (die Gäste) sagten: „Ist denn bei Gott irgendein Ding unmöglich?", habe sie sich geschämt und ihr Lachen verleugnet.[113] Denn sie wusste, dass für Gott alles möglich ist, weil sie diesen Lehrsatz fast

114. τὸ μὲν οὖν φιλόξενον τοῦ ἀνδρὸς εἴρηται, πάρεργον ὂν ἀρετῆς μείζονος· ἡ δ' ἀρετὴ θεοσέβεια, περὶ ἧς καὶ πρότερον εἴπομεν, ἧς δεῖγμα σαφέστατον τὰ νῦν λεχθέντα ἐστὶν ὡς ἐπὶ ξένων ἀνδρῶν. 115. εἰ δ' εὐδαίμονα καὶ μακάριον οἶκον ὑπέλαβον εἶναί τινες, ἐν ᾧ συνέβη καταχθῆναι καὶ ἐνδιατρῖψαι σοφούς, οὐκ ἂν ἀξιώσαντας ἀλλ' οὐδ' ὅσον διακῦψαι μόνον, εἴ τι πάθος ἑνεώρων ταῖς ψυχαῖς τῶν ἔνδον ὄντων ἀνίατον – ἐγὼ δὲ οὐκ οἶδα, τίνα ὑπερβολὴν εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος εἶναι φῶ περὶ τὴν οἰκίαν, ἐν ᾗ καταχθῆναι καὶ ξενίων λαχεῖν ὑπέμειναν ἄγγελοι πρὸς ἀνθρώπων*, ἱεραὶ καὶ θεῖαι φύσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὕπαρχοι τοῦ πρώτου θεοῦ, δι' ὧν οἷα πρεσβευτῶν ὅσα ἂν θελήσῃ τῷ γένει ἡμῶν προθεσπίσαι διαγγέλλει. 116. πῶς γὰρ ἂν τὴν ἀρχὴν εἰσελθεῖν ὑπέμειναν, εἰ μὴ καθάπερ νεὼς εὖ συντεταγμένον πλήρωμα τοὺς ἔνδον ἅπαντας ᾔδεσαν, ἑνὶ πειθαρχοῦντας κελεύσματι τῷ τοῦ προεστηκότος ὡσανεὶ κυβερνήτου; πῶς δ' ἂν ἑστιωμένων καὶ ξενιζομένων παρέσχον ὑπόληψιν, εἰ μὴ τὸν ἑστιάτορα συγγενῆ καὶ ὁμόδουλον ἡγοῦντο τῷ αὐτῶν προσπεφευγότα δεσπότῃ; νομιστέον μέντοι καὶ κατὰ τὴν εἴσοδον αὐτῶν ἔτι μᾶλλον ἐπιδοῦναι πάντα τὰ μέρη τῆς οἰκίας πρὸς τὸ βέλτιον, αὔρᾳ τινὶ τελειοτάτης ἀρετῆς ἐπιπνευσθέντα.

117. τὸ δὲ συμπόσιον οἷον εἰκὸς γενέσθαι, τὴν ἐν εὐωχίαις ἀφέλειαν ἐπιδεικνυμένων πρὸς τὸν ἑστιάτορα τῶν ἑστιωμένων καὶ γυμνοῖς ἤθεσι προσαγορευόντων καὶ ὁμιλίας τὰς ἁρμοττούσας τῷ καιρῷ ποιουμένων; 118. τεράστιον δὲ καὶ τὸ μὴ πίνοντας πινόντων καὶ τὸ μὴ ἐσθίοντας ἐσθιόντων παρέχειν φαντασίαν. ἀλλὰ ταυτί γε ὡς ἀκόλουθα· τὸ δὲ πρῶτον ἐκεῖνο τερατωδέστατον, ἀσωμάτους ὄντας {τοῦδε σώματος} εἰς ἰδέαν ἀνθρώπων μεμορφῶσθαι χάριτι τῇ πρὸς τὸν ἀστεῖον· τίνος γὰρ ἕνεκα ταῦτα ἐθαυματουργεῖτο ἢ τοῦ παρασχεῖν αἴσθησιν τῷ σοφῷ διὰ τρανοτέρας ὄψεως, ὅτι οὐ λέληθε τὸν πατέρα τοιοῦτος ὤν;

schon von der Wiege auf gelernt hatte. 113. Da machte sie sich, wie mir scheint, zum ersten Mal nicht mehr die gleiche (bisherige) Vorstellung von denen, die sie (vor sich) sah, sondern eine ehrwürdigere: nämlich die von Propheten oder Engeln, die ihre geistige und seelenartige Natur in ein menschengestaltiges Aussehen verwandelt hatten.

114. Dies sei über die Gastfreundschaft des Mannes gesagt, die (allerdings) nur Beiwerk einer größeren Tugend ist. Diese Tugend ist die Gottesverehrung, über die wir auch schon vorher gesprochen haben, für die aber das soeben Gesagte ein besonders deutliches Beispiel ist – selbst wenn es sich nur auf fremde Männer (bezöge). 115. Manche mögen annehmen, dass ein Haus glückselig ist, in dem es sich zuträgt, dass Weise dort einkehren und sich aufhalten, die es nicht für würdig gehalten hätten, auch nur einen Blick hineinzuwerfen, wenn sie an den Seelen derer da drinnen irgendein unheilbares Leiden erblickt hätten. Dann aber weiß ich nicht, wie ich das Übermaß an Glückseligkeit in dem Haus beschreiben soll, in dem sich Engel darauf einlassen, einzukehren und von Menschen Gastfreundschaft zu empfangen: heilige und göttliche Naturen, Unterdiener und Unterstatthalter des ersten Gottes, durch die er als seine Gesandten übermitteln lässt, was er unserem Geschlecht prophezeien will. 116. Wie hätten sie sich denn überhaupt darauf einlassen können einzutreten, wenn sie nicht gewusst hätten, dass dort drinnen alle wie eine wohlorganisierte Schiffsbesatzung dem *einen* Kommando ihres Vorgesetzten gehorchten, gleichsam als wäre er ihr Steuermann? Wie hätten sie sonst den Eindruck erwecken dürfen, sie hätten sich als Gastfreunde bewirten lassen, wenn sie den Gastgeber nicht für einen Verwandten und Mit-Diener gehalten hätten, der bei ihrem Herrn Zuflucht genommen hat? Man muss freilich auch annehmen, dass bei ihrem Eintreten alle Mitglieder des Hauses Fortschritte zum Besseren machten, da sie von einem Anhauch vollendeter Tugend angeweht wurden.

117. Wie aber entwickelte sich wohl das Gastmahl, da die Bewirteten dem Gastgeber ein Beispiel ihrer Bescheidenheit bei Festmählern gaben, ihn mit unverstellter Miene ansprachen und eine zur Situation passende Unterhaltung führten? 118. Wundersam ist auch, dass sie, obwohl sie nicht tranken und nicht aßen, die Vorstellung erweckten, sie hätten getrunken und gegessen.[114] Aber dies ist eher eine Begleiterscheinung: Das primäre und größte Wunder besteht darin, dass sie, obwohl sie körperlos sind, Menschengestalt angenommen haben, um sich dem Edlen erkenntlich zu zeigen. Denn weswegen wurde dieses Wunder gewirkt, wenn nicht, um dem Weisen durch eine klarere Erscheinung

119. Τὰ μὲν οὖν τῆς ῥητῆς ἀποδόσεως ὡδὶ λελέχθω· τῆς δὲ δι' ὑπονοιῶν ἀρκτέον. σύμβολα τὰ ἐν φωναῖς τῶν διανοίᾳ μόνῃ καταλαμβανομένων ἐστίν· ἐπειδὰν οὖν ἡ ψυχὴ καθάπερ ἐν μεσημβρίᾳ θεῷ περιλαμφθῇ καὶ ὅλη δι' ὅλων νοητοῦ φωτὸς ἀναπλησθεῖσα ταῖς ἐν κύκλῳ κεχυμέναις αὐγαῖς ἄσκιος γένηται, τριττὴν φαντασίαν ἑνὸς ὑποκειμένου καταλαμβάνει, τοῦ μὲν ὡς ὄντος, τῶν δ' ἄλλων δυοῖν ὡς ἂν ἀπαυγαζομένων ἀπὸ τούτου σκιῶν· ὁποῖόν τι συμβαίνει καὶ τοῖς ἐν αἰσθητῷ φωτὶ διατρίβουσιν· ἢ γὰρ ἑστώτων ἢ κινουμένων διτταὶ σκιαὶ πολλάκις συνεμπίπτουσι. 120. μὴ μέντοι νομισάτω τις ἐπὶ θεοῦ τὰς σκιὰς κυριολογεῖσθαι· κατάχρησις ὀνόματός ἐστι μόνον πρὸς ἐναργεστέραν ἔμφασιν τοῦ δηλουμένου πράγματος, ἐπεὶ τό γε ἀληθὲς οὐχ ὧδε ἔχει· 121. ἀλλ' ἔστιν, ὡς ἄν τις ἐγγύτατα τῆς ἀληθείας ἱστάμενος εἴποι, πατὴρ μὲν τῶν ὅλων ὁ μέσος, ὃς ἐν ταῖς ἱεραῖς γραφαῖς κυρίῳ ὀνόματι καλεῖται ὁ ὤν, αἱ δὲ παρ' ἑκάτερα αἱ πρεσβύταται καὶ ἐγγυτάτω τοῦ ὄντος δυνάμεις, ἡ μὲν ποιητική, ἡ δ' αὖ βασιλική· προσαγορεύεται δὲ ἡ μὲν ποιητικὴ θεός, ταύτῃ γὰρ ἔθηκέ τε καὶ διεκόσμησε τὸ πᾶν, ἡ δὲ βασιλικὴ κύριος, θέμις γὰρ ἄρχειν καὶ κρατεῖν τὸ πεποιηκὸς τοῦ γενομένου.

122. δορυφορούμενος οὖν ὁ μέσος ὑφ' ἑκατέρας τῶν δυνάμεων παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ τοτὲ μὲν ἑνὸς τοτὲ δὲ τριῶν φαντασίαν, ἑνὸς μὲν ὅταν ἄκρως τύχῃ καθαρθεῖσα καὶ μὴ μόνον τὰ πλήθη τῶν ἀριθμῶν ἀλλὰ καὶ τὴν γείτονα μονάδος δυάδα ὑπερβᾶσα πρὸς τὴν ἀμιγῆ καὶ ἀσύμπλοκον καὶ καθ' αὑτὴν οὐδενὸς ἐπιδεᾶ τὸ παράπαν ἰδέαν ἐπείγηται, τριῶν δὲ ὅταν μήπω τὰς μεγάλας τελεσθεῖσα τελετὰς ἔτι ἐν ταῖς βραχυτέραις ὀργιάζηται καὶ μὴ δύνηται τὸ ὂν ἄνευ ἑτέρου τινὸς ἐξ αὐτοῦ μόνου καταλαβεῖν, ἀλλὰ διὰ τῶν δρωμένων, ἢ κτίζον ἢ ἄρχον.

anschaulich zu machen, dass sein weiser Charakter dem Vater nicht entgangen war?

4.1.4.2. Allegorische Auslegung (119–130)

119. Dies sei zur wörtlichen Erklärung gesagt; beginnen wir jetzt mit der Erklärung mittels verborgener Bedeutungen! Sprachliche Ausdrücke enthalten Symbole von nur durch den Geist erfassbaren Dingen. Wenn nun die Seele – gewissermaßen wie zur Mittagszeit[115] – von Gott erleuchtet wird, ganz und gar von einem geistigen Licht erfüllt ist und dank der ringsum ausgegossenen Strahlen von keinem Schatten mehr verdeckt wird, dann nimmt sie ein einziges zugrundeliegendes Objekt als dreifache Erscheinung wahr: Einmal so, wie es wirklich ist, die zwei anderen hingegen, als ob von diesem Schatten abgestrahlt würden. Etwas Derartiges können auch diejenigen erleben, die sich im sinnlich wahrnehmbaren Licht aufhalten, denn bei ruhenden oder bewegten Objekten entstehen oft zwei Schatten gleichzeitig.[116] 120. Freilich darf man nicht glauben, dass in Bezug auf Gott die Schatten im wörtlichen Sinne gemeint sind. Es handelt sich hier um einen übertragenen Sprachgebrauch,[117] der nur zur Verdeutlichung des erklärungsbedürftigen Sachverhalts dient, da es sich in Wahrheit nicht so verhält. 121. Vielmehr ist – wie jemand sagen könnte, der der Wahrheit am nächsten kommt – der mittlere (der drei Gäste Abrahams) der Allvater, der in den heiligen Schriften mit seinem Eigennamen als „der Seiende" bezeichnet wird.[118] Die zu seinen beiden Seiten aber sind die ältesten und am nächsten bei dem Seienden befindlichen Kräfte: die eine ist die erschaffende, die andere die herrschende. Die erschaffende wird „Gott" genannt, denn durch sie hat er das All (ins Dasein) gesetzt[119] und eingerichtet; die herrschende wird hingegen „Herr" genannt, denn es ist recht und billig, dass das schöpferische (Sein) über das geschaffene Macht und Gewalt hat.[120]

122. Flankiert von diesen beiden Kräften präsentiert sich also der Mittlere dem sehfähigen Verstand einmal als Erscheinung von einem, ein andermal von dreien: Von einem, wenn (der Verstand) ganz gereinigt ist und nicht nur die Fülle der Zahlen, sondern sogar die Nachbarin der Einheit, die Zweiheit, überschreitet und zu der unvermischten, nicht zusammengesetzten und vollkommen selbstgenügsamen Idee hinstrebt; von dreien aber, wenn er noch nicht in die großen Mysterien eingeweiht ist und erst in die niedrigeren eingeführt wird,[121] und er das Seiende ohne etwas anderes nicht allein aus diesem selbst heraus erfassen kann, sondern nur an Hand von dessen Tätigkeiten, sei es, dass es erschafft oder dass es regiert.

123. δεύτερος μὲν οὖν, ὥς φασι, πλοῦς οὗτος, μετέχει δ' οὐδὲν ἧττον δόξης θεοφιλοῦς· ὁ δὲ πρότερος τρόπος οὐ μετέχει, ἀλλ' αὐτός ἐστι θεοφιλὴς δόξα, μᾶλλον δὲ καὶ δόξης πρεσβυτέρα καὶ παντὸς τιμιωτέρα τοῦ δοκεῖν ἀλήθεια.

γνωριμώτερον δὲ τὸ δηλούμενον παραστατέον. 124. τρεῖς εἰσιν ἠθῶν ἀνθρωπίνων τάξεις, ὧν ἑκάστη διακεκλήρωται μίαν τῶν εἰρημένων φαντασιῶν, ἡ μὲν ἀρίστη τὴν μέσην τοῦ ὄντως ὄντος, ἡ δὲ μετ' ἐκείνην τὴν ἐπὶ δεξιά, τὴν εὐεργέτιν, ᾗ θεὸς ὄνομα, ἡ δὲ τρίτη τὴν ἐπὶ θάτερα, τὴν ἀρχικήν, ἣ καλεῖται κύριος. 125. τὰ μὲν οὖν ἄριστα τῶν ἠθῶν τὸν καθ' αὑτὸν ἄνευ τινὸς ὄντα θεραπεύει πρὸς μηδενὸς ἑτέρου μεθελκόμενα, τῷ τετάσθαι μοναδικῶς πρὸς τὴν ἑνὸς τιμήν· τῶν δ' ἄλλων τὰ μὲν διὰ τῆς εὐεργέτιδος συνίσταται καὶ γνωρίζεται δυνάμεως τῷ πατρί, τὰ δὲ διὰ τῆς βασιλικῆς. 126. ὃ δὲ λέγω, τοιοῦτόν ἐστιν· ἄνθρωποι μὲν ἐπειδὰν αἴσθωνται κατὰ πρόφασιν ἑταιρείας προσιόντας αὐτοῖς τινας ἐπὶ θήρᾳ πλεονεξιῶν, ὑποβλέπονταί τε καὶ ἀποστρέφονται, τὴν προσποίητον κολακείαν καὶ τιθασείαν αὐτῶν δεδιότες ὡς σφόδρα ἐπιζήμιον· 127. ὁ δὲ θεὸς ἅτε βλάβην οὐκ ἐπιδεχόμενος ἅπαντας τοὺς καθ' ἡντινοῦν ἰδέαν προαιρουμένους τιμᾶν αὐτὸν ἄσμενος προσκαλεῖται, μηδένα σκορακίζειν ἀξιῶν τὸ παράπαν, ἀλλὰ μόνον οὐκ ἄντικρυς τοῖς ἀκοὰς ἔχουσιν ἐν τῇ ψυχῇ θεσπίζει τάδε·

128. "τὰ μὲν πρῶτα τῶν ἄθλων κείσεται τοῖς ἐμὲ θεραπεύουσι δι' ἐμὲ αὐτόν, τὰ δὲ δεύτερα τοῖς δι' ἑαυτούς, ἢ τυχεῖν ἀγαθῶν ἐλπίζουσιν ἢ τιμωριῶν ἀπαλλαγὴν εὑρήσεσθαι προσδοκῶσι· καὶ γὰρ εἰ ἔμμισθος ἡ τῶνδε θεραπεία καὶ μὴ ἀδέκαστος, ἀλλ' οὐδὲν ἧττον ἐντὸς εἱλεῖται θείων περιβόλων καὶ οὐκ ἔξω πλάζεται. 129. τὰ δὲ ἆθλα τοῖς μὲν ἐμὲ τιμῶσι δι' ἐμὲ κείσεται φίλια, τοῖς δὲ διὰ τὰς χρείας φίλια μὲν οὔ, τὸ δὲ μὴ ἀλλοτρίοις νομίζεσθαι· δέχομαι γὰρ καὶ τὸν τῆς εὐεργέτιδός μου δυνάμεως βουλόμενον μεταλαχεῖν εἰς μετουσίαν ἀγαθῶν καὶ τὸν φόβῳ τὴν ἡγεμονικὴν καὶ δεσποτικὴν ἱλασκόμενον ἐξουσίαν εἰς ἀποτροπὴν κολάσεως· οὐ γὰρ ἀγνοῶ, διότι πρὸς τῷ χείρους μὴ γίγνεσθαι καὶ βελτίους ἔσονται τῷ συνεχεῖ τῆς θεραπείας, εἰλικρινῆ καὶ καθαρὰν εὐσέβειαν ἀσκήσαντες. 130. εἰ γὰρ

123. Diese (Zugangsweise) ist freilich, wie man sagt, „zweite Fahrt“,[122] sie hat aber nichts desto weniger Anteil an der von Gott gutgeheißenen Auffassung. Die erste Zugangsweise hingegen hat daran keinen „Anteil“, sondern ist selbst die von Gott gutgeheißene Auffassung, oder genauer: sie ist die Wahrheit, die älter ist als die (menschliche) Auffassung von ihr und wertvoller als jede Meinung über sie.

Das Dargelegte muss ich aber noch etwas verständlicher erklären. 124. Es gibt drei Stufen menschlicher Charaktere, von denen jeder eine der genannten Erscheinungen zugeteilt ist: Der besten (Stufe) ist die mittlere (Erscheinung zugeordnet), die des wahrhaft Seienden; der nach ihr kommenden dann die zur Rechten, die Wohltäterin, die den Namen „Gott“ trägt; der dritten schließlich die auf der anderen Seite, die herrschende, die „Herr“ heißt. 125. Die besten Charaktere dienen dem, der bei sich selbst und ohne einen anderen ist, ohne dass sie sich durch irgendjemand oder irgendetwas anderes ablenken lassen, da sie allein auf die Verehrung des Einen hin orientiert sind. Von den (beiden) anderen (Charakteren) werden die einen durch die wohltätige Kraft mit dem Vater zusammengebracht und bekannt gemacht, die anderen durch die königliche (Kraft). 126. Was ich damit sagen will, ist Folgendes. Wenn Menschen bemerken, dass gewisse Leute unter dem Vorwand der Freundschaft zu ihnen kommen auf der Jagd nach Möglichkeiten zur Übervorteilung, dann sehen sie diese misstrauisch an und wenden sich ab, da sie deren geheuchelte Schmeichelei und Höflichkeit als etwas sehr Schädliches fürchten. 127. Gott aber, der ja keinen Schaden erleiden kann, ruft alle, die sich dazu entscheiden, ihn in welcher Art und Weise auch immer zu ehren, gerne zu sich, und hält es nicht für recht, auch nur einen einzigen von ihnen zu verwerfen. Vielmehr verkündet er denen, die – wenn man das so sagen möchte – Ohren in der Seele haben, Folgendes:

128. „Die ersten Preise werden für die ausgesetzt, die mir um meinetwillen dienen; die zweiten aber für die, die dies um ihrer selbst willen tun, ob sie nun hoffen, Güter zu erlangen oder erwarten, eine Befreiung von Strafen zu finden. Denn auch wenn deren Dienst um des Lohnes willen und nicht uneigennützig geschieht, so bewegt er sich nichts desto trotz innerhalb des göttlichen Bezirks[123] und irrt nicht irgendwo außerhalb herum. 129. Für die, die mich um meinetwegen ehren, werden Preise ausgesetzt, wie sie für Freunde angemessen sind; für diejenigen, die mich wegen ihrer Bedürfnisse ehren, gibt es zwar keine Preise wie für Freunde, aber (ihr Preis ist, dass) sie nicht als Fremde betrachtet werden. Denn ich nehme sowohl denjenigen an, der an meiner wohltätigen Kraft Anteil erhalten will, um ihre Güter zu

καὶ μάλιστα οἱ τρόποι διαφέρουσιν, ἀφ' ὧν ποιοῦνται τὰς πρὸς τὴν ἀρέσκειαν ὁρμάς, οὐκ αἰτιατέον, ὅτι σκοπὸς εἷς καὶ τέλος ἕν ἐστιν αὐτοῖς, τὸ θεραπεύειν ἐμέ."

131. ὅτι δ' ἡ τριττὴ φαντασία δυνάμει ἑνός ἐστιν ὑποκειμένου, φανερὸν οὐ μόνον ἐκ τῆς ἐν ἀλληγορίᾳ θεωρίας, ἀλλὰ καὶ τῆς ῥητῆς γραφῆς τάδε περιεχούσης· ἡνίκα μὲν γὰρ ὁ σοφὸς ἱκετεύει τοὺς ἐοικότας ὁδοιπόροις τρεῖς ξενισθῆναι παρ' αὐτῷ, διαλέγεται τούτοις οὐχ ὡς τρισίν, ἀλλ' ὡς ἑνί, καί φησι· "κύριε, εἰ ἄρα εὗρον χάριν παρὰ σοί, μὴ παρέλθῃς τὸν παῖδά σου"· τὸ γὰρ "κύριε" καὶ τὸ "παρὰ σοὶ" καὶ τὸ "μὴ παρέλθῃς" καὶ ὅσα τοιαῦτα πρὸς ἕνα πέφυκεν ἀλλ' οὐ πρὸς πλείους λέγεσθαι. 132. ἡνίκα δὲ ξενιζόμενοι φιλοφρονοῦνται τὸν ξενοδόχον, πάλιν εἷς ὑπισχνεῖται ὡς μόνος αὐτὸς παρὼν γνησίου παιδὸς σπορὰν διὰ τῶνδε· "ἐπανιὼν ἥξω πρὸς σὲ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς νέωτα, καὶ ἕξει υἱὸν Σάρρα ἡ γυνή σου."

133. Φανερώτατα μέντοι καὶ διαπονητότατα μηνύει διὰ τῶν ἑξῆς τὸ δηλούμενον. ἡ Σοδομιτῶν χώρα, μοῖρα τῆς Χανανίτιδος γῆς, ἣν ὕστερον ὠνόμασαν Συρίαν Παλαιστίνην, ἀδικημάτων μυρίων ὅσων γεμισθεῖσα καὶ μάλιστα τῶν ἐκ γαστριμαργίας καὶ λαγνείας ὅσα τε μεγέθη καὶ πλήθη τῶν ἄλλων ἡδονῶν ἐπιτειχίσασα ἤδη παρὰ τῷ δικαστῇ τῶν ὅλων κατέγνωστο. 134. αἴτιον δὲ τῆς περὶ τὸ ἀκολασταίνειν ἀμετρίας ἐγένετο τοῖς οἰκήτορσιν ἡ τῶν χορηγιῶν ἐπάλληλος ἀφθονία· βαθύγειος γὰρ καὶ εὔυδρος οὖσα ἡ χώρα παντοίων ἀνὰ πᾶν ἔτος εὐφορίᾳ καρπῶν ἐχρῆτο· "μεγίστη δ' ἀρχὴ κακῶν", ὥς εἶπέ τις οὐκ ἀπὸ σκοποῦ, "τὰ λίαν ἀγαθά." 135. ὧν ἀδυνατοῦντες φέρειν τὸν κόρον ὥσπερ τὰ θρέμματα σκιρτῶντες ἀπαυχενίζουσι τὸν τῆς φύσεως νόμον, ἄκρατον πολὺν καὶ ὀψοφαγίας καὶ ὀχείας ἐκθέσμους μεταδιώκοντες· οὐ γὰρ μόνον θηλυμανοῦντες ἀλλοτρίους γάμους διέφθειρον, ἀλλὰ καὶ ἄνδρες

genießen, als auch den, der aus Furcht die führende und herrschende Macht gnädig stimmen will, um eine Strafe abzuwenden. Ich weiß nämlich genau, dass sie nicht nur nicht schlechter, sondern sogar besser werden, wenn sie sich durch die Beständigkeit ihrer Verehrung in lauterer und reiner Frömmigkeit üben. 130. Denn auch wenn sich ihre Charaktere stark unterscheiden, von denen aus sie sich um mein Wohlgefallen bemühen, ist ihnen dies nicht vorzuwerfen, da sie *eine* Perspektive und *ein* Ziel haben, nämlich mir zu dienen."

4.1.4.3. Ergänzende Argumente aus der wörtlichen Auslegung (131–132)

131. Dass aber die dreifache Erscheinung in Wirklichkeit von *einem* zugrundeliegenden Objekt herstammt, ist nicht nur aus der allegorischen Betrachtung ersichtlich, sondern auch aus dem Wortlaut der Schrift, der Folgendes enthält: Als der Weise die drei, die Reisenden gleichen, bittet, bei ihm einzukehren, spricht er mit ihnen nicht wie mit dreien, sondern wie mit einem, und sagt: „Herr, wenn ich Gnade gefunden habe bei dir, dann gehe nicht vorbei an deinem Knecht!"[124] Denn „Herr", „bei dir", „gehe nicht vorbei" und Ähnliches wird normalerweise zu einem und nicht zu mehreren gesagt. 132. Als sich die Bewirteten beim Gastgeber erkenntlich zeigen, verspricht wiederum einer – als ob er allein anwesend wäre – die Geburt eines ehelichen Sohnes mit folgenden Worten: „Nächstes Jahr zur selben Zeit werde ich wieder zu dir kommen, und deine Frau Sara wird dann einen Sohn haben".[125]

4.1.5. Bosheit und Untergang Sodoms (133–166)

4.1.5.1. Wörtliche Auslegung (133–146)

133. Sehr klar und ausführlich offenbart (die Schrift) das Dargelegte[126] freilich im Folgenden.[127] Das Gebiet der Sodomiter, ein Teil des kanaanäischen Landes, das früher palästinisches Syrien[128] hieß, war voll von zahllosen Unrechtstaten – besonders von solchen, die aus Völlerei oder Wollust heraus geschehen –, und hatte auch andere Vergnügungen in Hülle und Fülle aufgetürmt. Deshalb war es schon längst vom Richter des Alls verurteilt. 134. Die Maßlosigkeit des zuchtlosen Verhaltens der Bewohner war zurückzuführen auf die stetige Überfülle ihrer Ressourcen: Denn das Land war fruchtbar und wasserreich und brachte das ganze Jahr über einen guten Ertrag von Früchten aller Art ein. „Die Hauptursache des Bösen" ist, wie jemand nicht ohne Grund sagte, „das Übermaß an Gutem."[129] 135. Unfähig, eine solche Übersättigung zu ertragen, waren sie ausgelassen wie Tiere und schüttelten das Gesetz der Natur wie ein Joch von sich ab, indem sie sich

ὄντες ἄρρεσιν ἐπιβαίνοντες, τὴν κοινὴν πρὸς τοὺς πάσχοντας οἱ δρῶντες φύσιν οὐκ αἰδούμενοι, παιδοσποροῦντες ἠλέγχοντο μὲν ἀτελῆ γονὴν σπείροντες, ὁ δ' ἔλεγχος πρὸς οὐδὲν ἦν ὄφελος, ὑπὸ βιαιοτέρας νικωμένων ἐπιθυμίας. 136. εἶτ' ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἐθίζοντες τὰ γυναικῶν ὑπομένειν τοὺς ἄνδρας γεννηθέντας θήλειαν κατεσκεύασαν αὐτοῖς νόσον, κακὸν δύσμαχον, οὐ μόνον τὰ σώματα μαλακότητι καὶ θρύψει γυναικοῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἀγεννεστέρας ἀπεργαζόμενοι. καὶ τό γε ἐπ' αὐτοὺς ἧκον μέρος τὸ σύμπαν ἀνθρώπων γένος διέφθειρον· εἰ γοῦν Ἕλληνες ὁμοῦ καὶ βάρβαροι συμφωνήσαντες ἐζήλωσαν τὰς τοιαύτας ὁμιλίας, ἠρήμωντο ἂν ἑξῆς αἱ πόλεις ὥσπερ λοιμώδει νόσῳ κενωθεῖσαι.

137. λαβὼν δὲ ὁ θεὸς οἶκτον ἅτε σωτὴρ καὶ φιλάνθρωπος τὰς μὲν κατὰ φύσιν ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν συνόδους γινομένας ἕνεκα παίδων σπορᾶς ηὔξησεν ὡς ἔνι μάλιστα, τὰς δ' ἐκφύλους καὶ ἐκθέσμους διαμισήσας ἔσβεσε καὶ τοὺς ὀργῶντας ἐπὶ ταύτας προβαλόμενος οὐχὶ τὰς ἐν ἔθει καινουργήσας δ' ἐκτόπους καὶ παρηλλαγμένας τιμωρίας ἐτιμωρήσατο. 138. κελεύει γὰρ ἐξαίφνης τὸν ἀέρα νεφωθέντα πολὺν ὄμβρον οὐχ ὕδατος ἀλλὰ πυρὸς ὕειν· ἀθρόας δὲ νιφούσης ἀδιαστάτῳ καὶ ἀπαύστῳ ῥύμῃ φλογὸς ἐκαίοντο μὲν ἀγροὶ καὶ λειμῶνες καὶ λάσια ἄλση καὶ ἕλη δασύτατα καὶ δρυμοὶ βαθεῖς, ἐκαίετο δ' ἡ πεδιὰς καὶ ὁ τοῦ σίτου καὶ τῶν ἄλλων σπαρτῶν ἅπας καρπός, ἐκαίετο δὲ καὶ τῆς ὀρεινῆς ἡ δενδροφόρος, στελεχῶν ῥίζαις αὐταῖς ἐμπιπραμένων· 139. ἐπαύλεις δὲ καὶ οἰκίαι καὶ τείχη καὶ ὅσα ἐν οἰκοδομαῖς ἰδιωτικὰ καὶ δημόσια πάντα συγκατεπίμπραντο καὶ ἡμέρᾳ μιᾷ αἱ μὲν εὐανδροῦσαι πόλεις τάφος τῶν οἰκητόρων ἐγεγένηντο, αἱ δ' ἐκ λίθων καὶ ξύλων κατασκευαὶ τέφρα καὶ λεπτὴ κόνις. 140. ἐπεὶ δὲ τὰ ἐν φανερῷ καὶ ὑπὲρ γῆς ἅπαντα κατανάλωσεν ἡ φλόξ, ἤδη καὶ τὴν γῆν αὐτὴν ἔκαιε κατωτάτω διαδῦσα καὶ τὴν ἐνυπάρχουσαν ζωτικὴν δύναμιν ἔφθειρεν εἰς ἀγονίαν παντελῆ, ὑπὲρ τοῦ μηδ' αὖθίς ποτε καρπὸν ἐνεγκεῖν ἢ χλοηφορῆσαι τὸ παράπαν δυνηθῆναι· καὶ μέχρι νῦν καίεται, τὸ γὰρ κεραύνιον πῦρ ἥκιστα σβεννύμενον ἢ νέμεται ἢ ἐντύφεται. 141. πίστις δὲ σαφεστάτη τὰ ὁρώμενα· τοῦ γὰρ συμβεβηκότος πάθους μνημεῖόν ἐστιν ὅ τε ἀναδιδόμενος ἀεὶ καπνὸς καὶ ὃ μεταλλεύουσι θεῖον· τῆς δὲ περὶ τὴν

viel ungemischtem Wein, Schlemmereien und abnormalem tierischem Kopulieren hingaben: Sie zerstörten nicht nur in ihrer rasenden Gier nach Frauen die Ehen anderer, sondern bestiegen sogar als Männer andere Männer, ohne dass sich die aktiven (Partner) der gemeinsamen Natur mit den passiven geschämt hätten.[130] Bei dem Versuch, Kinder zu zeugen, wurden sie dadurch entlarvt, dass sie nur noch einen sterilen Samen ejakulieren konnten, doch diese Entlarvung bewirkte nichts, da die Begierde, von der sie überwältigt wurden, stärker war. 136. Dann, als sie nach und nach diejenigen, die als Männer geboren waren, daran gewöhnten, den Frauenpart zu übernehmen, riefen sie in ihnen eine Frauenkrankheit[131] hervor, ein schwer zu bekämpfendes Übel. Denn nicht nur verweiblichten sie ihre Körper durch Schwächlichkeit und Zimperlichkeit, sondern sie brachten auch ihre Seelen in eine unedlere Verfassung. Soweit es an ihnen lag, trugen sie (damit) zur Vernichtung des ganzen Menschengeschlechts bei; wenn jedenfalls Griechen wie Barbaren übereinstimmend nach solchem Verkehr gierten, dann würde eine Stadt nach der anderen zur Wüste, als ob sie durch eine pestartige Krankheit entvölkert würde.

137. Aber Gott hatte als Retter und Menschenfreund Mitleid und förderte deshalb diejenigen Vereinigungen, die naturgemäß zwischen Männern und Frauen zur Erzeugung von Kindern erfolgen, ganz besonders;[132] die fremdartigen und abnormalen aber hasste er und löschte sie aus, und alle, die dafür Leidenschaft hegten, verwarf er und bestrafte sie nicht mit den üblichen Strafen, sondern erfand neue, außergewöhnliche und darüber hinausgehende. 138. Er befahl nämlich, dass der Himmel sich plötzlich bewölken und viel Regen niederfallen lassen sollte, und zwar nicht von Wasser, sondern von Feuer. Als mit beständigem und unaufhörlichem Andrang ein Flammenmeer herabschneite, brannten Felder, Wiesen, dichtbelaubte Haine, überwucherte Sumpfgebiete und tiefes Unterholz; es brannte das Flachland und der ganze Ertrag des Getreides und der übrigen Saat, es brannte auch die baumreiche Region des Berglands, wo Stämme samt ihren Wurzeln in Brand gerieten. 139. Höfe, Häuser, Mauern und alle privaten und öffentlichen Besitztümer in den Gebäuden gingen in Flammen auf, und an *einem* Tag wurden die bevölkerungsreichen Städte zum Grab ihrer Bewohner, die Einrichtungen aus Stein und Holz zu Asche und feinem Staub. 140. Als die Flamme alles Sichtbare über der Erde aufgezehrt hatte, verbrannte sie auch die Erde selbst: Sie drang tief hinunter und vernichtete die in dieser enthaltene Lebenskraft bis zu völliger Unfruchtbarkeit, damit sie niemals wieder Frucht bringen und irgendetwas Grünes sprießen lassen können sollte. Und (die Flamme)

χώραν παλαιᾶς εὐδαιμονίας ἐναργέστατον ὑπολείπεται δεῖγμα πόλις μία τῶν ὁμόρων καὶ ἡ ἐν κύκλῳ γῆ, πολυάνθρωπος μὲν ἡ πόλις, εὔχορτος δὲ καὶ εὔσταχυς καὶ συνόλως καρποφόρος ἡ γῆ, πρὸς ἔλεγχον δίκης γνώμῃ θείᾳ δικασθείσης.

142. ἀλλὰ γὰρ οὐχ ἕνεκα τοῦ δηλῶσαί με τὰς μεγαλουργηθείσας συμφορὰς καινὰς ταῦτα διεξῆλθον, ἀλλ' ἐκεῖνο βουλόμενος παραστῆσαι, ὅτι τῶν τριῶν ὡς ἀνδρῶν ἐπιφανέντων τῷ σοφῷ δύο μόνους εἰς τὴν ἀφανισθεῖσαν χώραν τὰ λόγιά φησιν ἐλθεῖν ἐπ' ὀλέθρῳ τῶν οἰκητόρων, τοῦ τρίτου μὴ δικαιώσαντος ἥκειν· 143. ὃς κατά γε τὴν ἐμὴν ἔννοιαν ἦν ὁ πρὸς ἀλήθειαν ὤν, ἁρμόττον ὑπολαβὼν εἶναι τὰ μὲν ἀγαθὰ παρὼν δι' αὑτοῦ χαρίζεσθαι, μόναις δ' ἐπιτρέπειν ταῖς δυνάμεσι καθ' ὑπηρεσίαν τὰ ἐναντία χειρουργεῖν, ἵνα μόνων ἀγαθῶν αἴτιος, κακοῦ δὲ μηδενὸς προηγουμένως νομίζηται. 144. τοῦτό μοι δοκοῦσι καὶ τῶν βασιλέων οἱ μιμούμενοι τὴν θείαν φύσιν πράττειν, τὰς μὲν χάριτας δι' ἑαυτῶν προτείνοντες, τὰς δὲ τιμωρίας δι' ἑτέρων βεβαιοῦντες. 145. ἀλλ' ἐπειδὴ τῶν δυεῖν δυνάμεων ἡ μὲν εὐεργέτις ἐστίν, ἡ δὲ κολαστήριος, ἑκατέρα κατὰ τὸ εἰκὸς ἐπιφαίνεται τῇ Σοδομιτῶν γῇ, διότι τῶν ἀρίστων ἐν αὐτῇ πέντε πόλεων τέτταρες μὲν ἔμελλον ἐμπίπρασθαι, μία δὲ ἀπαθὴς παντὸς κακοῦ σῷος ὑπολείπεσθαι· ἐχρῆν γὰρ διὰ μὲν τῆς κολαστηρίου γίνεσθαι τὴν φθοράν, σῴζεσθαι δὲ διὰ τῆς εὐεργέτιδος. 146. ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ τὸ σῳζόμενον μέρος οὐχ ὁλοκλήρους καὶ παντελεῖς εἶχεν ἀρετάς, δυνάμει μὲν τοῦ ὄντος εὐεργετεῖτο, προηγουμένως δὲ τῆς ἐκείνου φαντασίας ἀνάξιον ἐνομίσθη τυχεῖν.

147. Ἡ μὲν οὖν ἐν φανερῷ καὶ πρὸς τοὺς πολλοὺς ἀπόδοσις ἥδ' ἐστίν· ἡ δ' ἐν ἀποκρύφῳ καὶ πρὸς ὀλίγους, ὅσοι τρόπους ψυχῆς ἐρευνῶσιν ἀλλ' οὐ σωμάτων μορφάς, αὐτίκα λεχθήσεται. συμβολικῶς ἡ πεντάπολις αἱ ἐν ἡμῖν πέντε αἰσθήσεις εἰσί, τὰ τῶν ἡδονῶν ὄργανα, δι' ὧν ἅπασαι μικραί τε αὖ καὶ μεγάλαι τελεσιουργοῦνται. 148. ἢ γὰρ ὁρῶντες χρωμάτων καὶ σχημάτων ποικιλίας ἔν τε ἀψύχοις καὶ ψυχὴν

brennt bis heute, denn das Blitzfeuer, das niemals verlöscht, greift entweder um sich oder schwelt. 141. Ein ganz klarer Beweis dafür ist das, was man (bis heute) sehen kann: Es ist ein Mahnmal an das damals geschehene Unglück, dass dort immer Rauch aufsteigt und dass man Schwefel abbaut.[133] Als ganz klarer Hinweis auf den ehemaligen Glückszustand dieser Gegend ist eine Stadt[134] in der Nachbarschaft und ihr Umland übriggeblieben: Viele Einwohner hat die Stadt, futter- und kornreich und insgesamt fruchtbar ist das Land, zum Beweis für die durch göttliches Urteil verhängte Strafe.

142. Aber nicht um diese außergewöhnlichen und neuartigen Unglücksereignisse vor Augen zu führen, habe ich dies ausgeführt, sondern ich wollte festhalten, dass von den dreien, die dem Weisen als Männer erschienen, nach Auskunft der Gottesworte nur zwei in das damals vernichtete Gebiet gingen,[135] zum Verderben der Bewohner, während der dritte es nicht für richtig hielt, mitzukommen. 143. Dieser war nach meiner Auffassung der wahrhaft Seiende, der es für angemessen hielt, Gutes persönlich zu gewähren, es hingegen ausschließlich seinen Kräften zu überlassen, in seinem Auftrag das Gegenteil auszuführen, damit er nur als Urheber von Gutem und nicht als unmittelbarer Urheber irgendeines Übels angesehen werde.[136] 144. Es scheint mir, dass so auch die Könige vorgehen, die die göttliche Natur nachahmen wollen, indem sie zwar ihre Gunstbeweise persönlich gewähren, Strafen dagegen durch andere vollziehen lassen. 145. Wenn allerdings von den zwei Kräften die eine wohltätig und die andere strafend ist, dann sind natürlich beide im Sodomiterland erschienen: Denn es sollten von den fünf vornehmsten Städten dort vier in Brand gesteckt werden, eine aber heil und unversehrt von allem Übel übrigbleiben.[137] Es musste nämlich durch die strafende (Kraft) die Vernichtung geschehen, durch die wohltätige aber die Rettung. 146. Da aber auch der gerettete Teil (des Landes) die Tugenden nicht vollständig und vollkommen besaß, widerfuhr ihm das Gute nur durch eine Kraft des Seienden, wohingegen er nicht für würdig befunden wurde, diesen unmittelbar schauen zu dürfen.

4.1.5.2. Allegorische Auslegung (147–166)

147. Dies ist also die offensichtliche und für die Allgemeinheit zugängliche Erklärung. Die verborgene, die nur für wenige zugänglich ist,[138] die Charakterzüge der Seele und nicht Körperformen erforschen wollen, soll gleich im Anschluss dargelegt werden. Symbolisch steht das Gebiet der fünf Städte für die fünf Sinne in uns, die Werkzeuge für unsere lustvollen Empfindungen, durch die diese alle, große wie kleine,

ἔχουσιν ἡδόμεθα ἢ φωνῶν ἐμμελεστάτων ἀκούοντες ἢ κατὰ γεῦσιν ἐν τοῖς περὶ ἐδωδὴν καὶ πόσιν ἢ κατ' ὄσφρησιν ἐν εὐωδίαις ἀτμῶν ἢ ἐν μαλακοῖς καὶ θερμοῖς ἔτι δὲ λείοις κατὰ τὴν ἀφήν. 149. ζωωδέσταται μὲν οὖν καὶ ἀνδραποδωδέσταται τῶν πέντε τρεῖς εἰσιν αἰσθήσεις, γεῦσις, ὄσφρησις, ἁφή, περὶ ἃς τῶν θρεμμάτων καὶ τῶν θηρίων τὰ γαστριμαργότατα καὶ συνουσιαστικώτατα μάλιστα ἐπτόηται· δι' ὅλης γὰρ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἢ τροφῶν ἀπλήστως ἐμφορεῖται ἢ πρὸς τὰς ὀχείας ὁρμᾷ. 150. δύο δ' εἰσὶν ἐμφιλόσοφοι καὶ ἡγεμονίδες, ἀκοὴ καὶ ὅρασις· βραδύτερα δέ πως καὶ θηλύτερα ὦτα ὀφθαλμῶν ἐπὶ τὰ ὁρατὰ φθανόντων ὑπὸ εὐτολμίας καὶ οὐκ ἀναμενόντων, ἄχρις ἂν ἐκεῖνα κινήσῃ, προϋπαντιαζόντων δὲ καὶ ἀντικινῆσαι γλιχομένων. ἀκοὴ μὲν οὖν, διότι βραδεῖα καὶ θηλυτέρα, δευτερεύουσαν τάξιν τετάχθω, προνομία δ' ἔστω τις ἐξαίρετος ὁράσει· ταύτην γὰρ ὁ θεὸς βασιλίδα τῶν ἄλλων ἀπέφηνεν, ἐπάνω θεὶς ἁπασῶν καὶ ὥσπερ ἐπ' ἀκροπόλεως ἱδρυσάμενος οἰκειοτάτην ἀπειργάσατο ψυχῇ. 151. τεκμηριώσαιτο δ' ἄν τις ἐκ τοῦ συμμεταβάλλειν ταῖς ἐκείνης τροπαῖς· λύπης μὲν γὰρ ἐγγινομένης, ὀφθαλμοὶ συννοίας γέμουσι καὶ κατηφείας, χαρᾶς δ' ἔμπαλιν, ὑπομειδιῶσι καὶ γεγήθασι, φόβου δὲ κρατήσαντος, ταραχώδους γέμουσιν ἀταξίας, κινήσεις καὶ παλμοὺς καὶ περιστροφὰς ἀτάκτους ἐνδεχόμενοι· 152. εἰ δ' ὀργὴ κατάσχοι, τραχυτέρα πως καὶ ὕφαιμος ἡ ὄψις, καὶ ἐν μὲν τῷ λογίζεσθαι καὶ φροντίζειν τινὸς ἠρεμεῖ καὶ ἐκνένευκε, μόνον οὐ συνεκτείνουσα τῇ διανοίᾳ ἑαυτήν, ἐν δὲ ταῖς ἀναψύξεσι καὶ ἀνέσεσι συνανίεται καὶ χαλᾶται· 153. καὶ προσιόντι μὲν φίλῳ προευαγγελίζεται τὸ τῆς εὐνοίας πάθος εὐδίῳ καὶ γαληνῷ βλέμματι, εἰ δ' ἐχθρὸς τύχοι, τὸ δυσάρεστον τῆς ψυχῆς πάθος προμηνύει· καὶ θρασύτητι μὲν προπηδῶσι καὶ προεκτρέχουσιν ὀφθαλμοί, αἰδοῖ δὲ πρᾴως ἠρεμοῦσι· {καὶ} ὡς συνελόντι φράσαι ψυχῆς εἰκόνα δεδημιουργῆσθαι τὴν ὅρασιν, ἀκρότητι τέχνης εὖ μεμιμημένης ἐναργὲς ἐμφαίνουσαν εἴδωλον οἷα διὰ κατόπτρου τὴν φύσιν ὁρατὴν ἐξ αὑτῆς οὐκ ἐχούσης.

zustande kommen. 148. Denn wir empfinden Lust, wenn wir entweder die Mannigfaltigkeit von Farben und Formen bei unbeseelten und beseelten Dingen sehen oder ganz harmonische Klänge hören, oder auch beim Schmecken von Speisen und Getränken, beim Riechen von Düften oder beim Ertasten von weichen, warmen und geschmeidigen Materialien. 149. Von den fünf Sinnen sind allerdings drei höchst tierisch und sklavisch, nämlich der Geschmacks-, Geruchs- und Tastsinn, von denen die gefräßigsten und lüsternsten Zucht- und Wildtiere besonders erregt werden: Tag und Nacht schlagen sie sich entweder unersättlich den Bauch mit Nahrung voll, oder sie folgen ihrem Paarungstrieb. 150. Zwei aber sind philosophietauglich und haben Führungspositionen, nämlich das Gehör und die Sehkraft. Die Ohren sind aber in gewisser Weise träger und weiblicher als die Augen, da diese dank ihrer Entschlossenheit schneller bei den sichtbaren Dingen sind und nicht erst warten, bis jene sich bewegen, sondern von sich aus die Begegnung mit ihnen suchen und sich um ein Entgegenkommen bemühen. Das Gehör soll also, weil es träger und weiblicher ist, auf den zweiten Platz gestellt werden, ein herausgehobener Rang aber soll der Sehkraft zukommen.[139] Denn diese hat Gott zur Königin der anderen (Sinne) ernannt und sie über diese alle gestellt, und indem er sie wie auf einem Burghügel platzierte, machte er sie der Seele am meisten verwandt. 151. Man könnte dies daran beweisen, dass (die Sehkraft) sich mit deren Wandlungen mitverändert: Wenn (die Seele) in Trauer ist, sind die Augen voller Nachdenklichkeit und Niedergeschlagenheit; wenn sie andererseits in Freude ist, lächeln sie und freuen sich. Wenn Angst (die Seele) überwältigt, sind sie voller verwirrter Unordnung, müssen zitternde Bewegungen und unkontrolliertes Rollen hinnehmen. 152. Wenn Zorn die Seele im Griff hat, ist das Sehorgan irgendwie harscher und blutunterlaufen; beim Überlegen und Nachdenken über etwas ist es ruhig und wirkt abgewandt, gewissermaßen in Gedanken mit sich selbst beschäftigt. In Phasen der Erquickung und Erholung (der Seele) hingegen erholt es sich ebenfalls und verliert seine Anspannung. 153. Nähert sich ein Freund, verkündet es das Empfinden des Wohlwollens schon vorab durch einen milden und sanften Blick; wenn es sich aber um einen Feind handelt, verrät es vorab das missvergnügte Empfinden der Seele. Kühnheit lässt die Augen vorspringen und voranpreschen, Ehrfurcht macht sie sanft und ruhig. Und so ist zusammenfassend zu sagen, dass die Sehkraft als Bild der Seele geschaffen ist: Sie zeigt durch eine Höchstleistung der getreu nachahmenden Kunst ein klares Abbild

154. ἀλλὰ γὰρ οὐ ταύτῃ μόνον τὰς ἄλλας αἰσθήσεις ὑπερβάλλει τὸ κάλλος ὀφθαλμῶν, ἀλλὰ καὶ διότι τῶν ἄλλων ἐν ταῖς ἐγρηγόρσεσι – τὴν γὰρ καθ' ὕπνον ἀπραξίαν οὐ παραληπτέον – ἐπιλείπουσιν αἱ χρήσεις· ὁπότε γὰρ μὴ κινήσειέ τι τῶν ἐκτός, ἡσυχάζουσιν, αἱ δὲ τῶν ὀφθαλμῶν ἀναπεπταμένων ἐνέργειαι συνεχεῖς καὶ ἀδιάστατοι μηδέποτε πληρουμένων εἰσὶ καὶ ταύτῃ παριστάντων, ἣν ἔχουσι πρὸς ψυχὴν συγγένειαν. 155. ἀλλ' ἐκείνη μὲν ἀεικίνητος οὖσα μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ διανίσταται, τοῖς δ' ἅτε σαρκὸς πλεῖστον μετέχουσιν αὐτάρκης ἐδόθη δωρεά, μέρος ἥμισυ τοῦ παντὸς χρόνου καὶ βίου διατελεῖν ἐνεργοῦντας τὰς ἁρμοττούσας ἐνεργείας.

156. ὃ δ' ἐστὶν ἀναγκαιότατον τῆς ἀπὸ τῶν ὀμμάτων ὠφελείας, ἤδη λεκτέον. μόνῃ γὰρ ὁράσει τῶν αἰσθήσεων ὁ θεὸς ἀνέτειλε φῶς, ὃ καὶ τῶν ὄντων ἐστὶ κάλλιστον καὶ πρῶτον ἐν ἱεραῖς βίβλοις ὠνομάσθη καλόν. 157. διττὴ δὲ φωτὸς φύσις· τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ χρειώδους πυρός, φθαρτοῦ φθαρτόν, ἐκλάμπει σβέσιν ἐνδεχόμενον, τὸ δὲ ἄσβεστον καὶ ἀδιάφθορόν ἐστιν, ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ πρὸς ἡμᾶς φερόμενον, ὥσπερ ἀπ' ἀενάων πηγῶν ἑκάστου τῶν ἀστέρων αὐγὰς ἐκχέοντος· ἑκατέρῳ δ' ἡ ὄψις ἐνομιλεῖ καὶ δι' ἀμφοτέρων προσβάλλει τοῖς ὁρατοῖς εἰς ἀκριβεστάτην ἀντίληψιν. 158. ἔτι τοίνυν ἐπιχειρῶμεν ὀφθαλμοὺς λόγοις ἐγκωμιάζειν, τοῦ θεοῦ τοὺς ἀληθεῖς ἐπαίνους αὐτῶν στηλιτεύσαντος ἐν οὐρανῷ, τοὺς ἀστέρας; ἡλίου γὰρ αὐγαὶ καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων πλανήτων καὶ ἀπλανῶν τοῦ χάριν γεγόνασιν ὅτι μὴ τῆς ὀφθαλμῶν ἐνεργείας εἰς τὴν τοῦ ὁρᾶν ὑπηρεσίαν; 159. διὸ καὶ προσχρώμενοι τῇ πασῶν ἀρίστῃ δωρεᾷ φωτὶ καταθεῶνται τὰ ἐν κόσμῳ, γῆν, φυτά, ζῷα, καρπούς, πελαγῶν ἀναχύσεις, ποταμοὺς αὐθιγενεῖς τε καὶ χειμάρρους πηγῶν τε διαφοράς, ὧν αἱ μὲν ψυχρὸν αἱ δὲ θερμὸν νᾶμα προχέουσι, πάντων τῶν κατὰ τὸν ἀέρα συνισταμένων τὰς φύσεις – ἀμύθητοι δέ εἰσιν ἰδέαι καὶ ἀπερίληπτοι λόγῳ –, καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸν οὐρανόν, ὃς ἀληθείᾳ κόσμος ἐν κόσμῳ δεδημιούργηται, καὶ τὰ κατ' οὐρανὸν κάλλη καὶ θεῖα ἀγάλματα. τίς οὖν τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἐπαυχήσει διαβῆναί ποτε τοσοῦτον;

wie durch einen Spiegel, obwohl sie von sich aus nicht von sichtbarer Natur ist.

154. Aber nicht nur dadurch übertrifft die Vortrefflichkeit der Augen die anderen Sinne, sondern auch deshalb, weil die Funktionalität der anderen in den Wachphasen – die Untätigkeit im Schlaf darf man nicht berücksichtigen – ihre Grenzen hat: Denn wenn kein (Reiz) von außen sie in Bewegung versetzt, bleiben sie in Ruhe. Die Tätigkeit der geöffneten Augen ist dagegen dauerhaft und unablässig;[140] sie sind niemals übersättigt und stellen auf diese Weise ihre Verwandtschaft mit der Seele unter Beweis. 155. Diese ist immer in Bewegung und Tag und Nacht aktiv, ihnen (sc. den Augen) aber wurde es, da sie ja hauptsächlich aus Fleisch bestehen, als für sie angemessener Vorteil zugestanden, nur die Hälfte der Lebenszeit damit verbringen zu müssen, die für sie passenden Tätigkeiten auszuführen.

156. Was aber der unentbehrlichste Nutzen der Augen ist, soll jetzt dargelegt werden. Unter allen Sinnen ließ Gott allein für die Sehkraft das Licht entstehen,[141] das das Beste ist von (allem), was existiert, und das in den heiligen Büchern als Erstes „gut“ genannt wurde.[142] 157. Die Natur des Lichts ist aber eine zweifache: Das eine (Licht), das vom nützlichen Feuer stammt – etwas Vergängliches aus Vergänglichem –, strahlt auf und muss (gleich wieder) das Verlöschen hinnehmen. Das andere ist hingegen unauslöschlich und unvergänglich; es wird von oben vom Himmel zu uns gebracht, indem gleichsam wie aus unversiegbaren Quellen jeder Stern seinen Glanz ausgießt. Das Sehorgan steht mit beiden in Verbindung, und durch beide verschafft es sich eine sehr genaue Wahrnehmung der sichtbaren Dinge. 158. – Sollen wir noch weiter versuchen, die Augen mit Worten zu preisen,[143] da doch Gott ihr wahres Lob an den Himmel gesetzt hat, nämlich die Sterne? Denn wozu sonst sind die Strahlen der Sonne, des Mondes und der anderen Planeten und Fixsterne entstanden, außer für die Tätigkeit der Augen, um ihnen zum Sehen zu verhelfen? 159. Deshalb machen sie auch von der besten aller Gaben, dem Licht, Gebrauch und betrachten die Dinge in der Welt, die Erde, Pflanzen, Tiere, Früchte, Meeresfluten, aus der Erde entspringende und aus Sturzwasser zusammenlaufende Flüsse wie auch verschiedene Arten von Quellen, von denen die einen kaltes, die anderen warmes Wasser hervorbringen, die Naturen aller Phänomene in der Luft – ihre Formen sind unzählbar und nicht mit Worten beschreibbar –; und über allem den Himmel, der wahrlich als „Welt in der Welt“ erschaffen wurde, und die Schönheiten und göttlichen Bilder am Himmel. Welcher der anderen Sinne will sich also rühmen, so weit vordringen zu können?

160. ἀλλ' ἐάσαντες τὰς ἐπὶ ταῖς φάτναις τὸ σύμφυτον ἡμῖν θρέμμα πιαινούσας, τὴν ἐπιθυμίαν, ἐξετάσωμεν τὴν λόγου μεταποιουμένην ἀκοήν· ἧς ὁ σύντονος καὶ τελειότατος δρόμος ἵσταται κατὰ ἀέρα τὸν περίγειον, ὅταν βία πνευμάτων καὶ κτύποι βροντῶν συρμὸν πολὺν καὶ χαλεπὸν πάταγον ἐξηχῶσιν. 161. ὀφθαλμοὶ δὲ ἀπὸ γῆς ἐν ἀκαρεῖ φθάνουσιν εἰς οὐρανὸν καὶ τὰ πέρατα τοῦ παντός, ἐπ' ἀνατολὰς ὁμοῦ καὶ δύσεις ἄρκτον τε καὶ μεσημβρίαν, <καὶ> ἀφικνούμενοι πρὸς τὸ θεωρεῖν ἕλκουσιν ἐπὶ τὰ φανέντα τὴν διάνοιαν. 162. ἡ δὲ τὸ παραπλήσιον ἐνδεξαμένη πάθος οὐκ ἠρεμεῖ, ἀλλ' ἅτε ἀκοίμητος καὶ ἀεικίνητος οὖσα, παρὰ τῆς ὄψεως τοῦ δύνασθαι τὰ νοητὰ θεωρεῖν τὰς ἀφορμὰς λαβοῦσα, εἰς σκέψιν ἦλθε, πότερον τὰ φανέντα ταῦτ' ἐστὶν ἀγένητα ἢ γενέσεως ἔλαβεν ἀρχὴν καὶ πότερον ἄπειρα ἢ πεπερασμένα καὶ πότερον εἷς ἢ πλείονές εἰσι κόσμοι καὶ πότερον τὰ τέτταρα στοιχεῖα τῶν ἁπάντων ἐστὶν ἢ φύσιν ἐξαίρετον οὐρανὸς καὶ τὰ ἐν αὐτῷ κεκλήρωται, θειοτέρας καὶ οὐχὶ τοῖς ἄλλοις τῆς αὐτῆς οὐσίας ἐπιλαχόντα· 163. εἰ δὲ δὴ καὶ γέγονεν ὁ κόσμος, ὑπὸ τίνος γέγονε καὶ τίς ὁ δημιουργὸς κατ' οὐσίαν ἢ ποιότητα καὶ τί διανοηθεὶς ἐποίει καὶ τί νῦν πράττει καὶ τίς αὐτῷ διαγωγὴ καὶ βίος καὶ ὅσα ἄλλα περιττὸς νοῦς φρονήσει συμβιῶν εἴωθε διερευνᾶσθαι.

164. ταῦτα δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα ἀνάκειται τῷ φιλοσοφεῖν· ἐξ οὗ δῆλόν ἐστιν, ὅτι σοφία καὶ φιλοσοφία τὴν ἀρχὴν ἀπ' οὐδενὸς εἴληφεν ἑτέρου τῶν ἐν ἡμῖν ἢ τῆς ἡγεμονίδος τῶν αἰσθήσεων ὁράσεως, ἣν καὶ μόνην ἐκ τῆς σωματικῆς χώρας διέσωσεν ὁ θεὸς τὰς τέσσαρας φθείρας, ὅτι αἱ μὲν σαρκὶ καὶ τοῖς σαρκὸς πάθεσιν ἐδούλευσαν, ἡ δὲ ἴσχυσεν ἀνατεῖναι τὸν αὐχένα καὶ βλέψαι καὶ τέρψεις ἑτέρας ἀνευρεῖν πολὺ βελτίους τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ἐκ τῆς περὶ τὸν κόσμον θεωρίας καὶ τῶν ἐν αὐτῷ. 165. μίαν οὖν ὥσπερ ἐκ πενταπόλεως τῶν πέντε αἰσθήσεων τὴν ὅρασιν ἐξαιρέτου γέρως τυχεῖν ἁρμόττον ἦν καὶ φθειρομένων τῶν ἄλλων διαμένειν, ὅτι οὐ περὶ τὰ θνητὰ εἱλεῖται μόνον ὡς ἐκεῖναι, μετανίστασθαι δὲ πρὸς τὰς ἀφθάρτους φύσεις ἀξιοῖ χαίρουσα τῇ θέᾳ τούτων.

166. διὸ καὶ παγκάλως "μικράν" τε καὶ "οὐ μικρὰν" τὴν πόλιν ταύτην οἱ χρησμοὶ διασυνιστᾶσιν, αἰνιττόμενοι τὴν ὅρασιν· μικρὰ

160. Aber lassen wir diejenigen (Sinne) beiseite, die an ihren Futtertrögen das uns angeborene Tier mästen, die Begierde, und untersuchen wir das Gehör, das für sich Vernunft beansprucht. Dessen angestrengter und höchst vollendeter Lauf kommt an der die Erde umgebenden Luftschicht zum Stehen, wenn Sturmesgewalt und Donnergetöse ein großes Rauschen und schwer erträglichen Lärm produzieren. 161. Die Augen aber gelangen in einem Augenblick von der Erde zum Himmel und zu den Grenzen des Alls, nach Osten und Westen, Norden und Süden, und dort angekommen ziehen sie den Geist zu den Erscheinungen hin, damit er sie betrachten kann. 162. Dieser aber, der in gleicher Weise davon affiziert wird, bleibt nicht in Ruhe, sondern erhält, da er schlaflos und immer in Bewegung ist, durch das Sehorgan die Gelegenheit, das Geistige betrachten zu können, und er kommt zu der Überlegung, ob diese Erscheinungen ungeworden sind oder einen Anfang ihrer Entstehung hatten, ob sie unbegrenzt oder begrenzt sind, ob es eine oder mehrere Welten gibt, und ob alles aus den vier Elementen besteht oder ob dem Himmel und dem, was in ihm ist, eine besondere Natur zukommt, die ein göttlicheres, nicht mit dem der anderen Dinge identisches Sein erhalten hat; 163. freilich auch, falls die Welt geworden ist, durch wen sie geworden ist, wer der Werkmeister seinem Wesen und seinem Sein nach ist, mit welcher Absicht er sie schuf, was er nun tut, was für eine Beschäftigung und was für ein Leben er hat, und was sonst ein hervorragender und ganz in klugem Denken lebender Geist zu erforschen pflegt.[144]

164. Dieses und Ähnliches ist aber dem Philosophieren anheimgegeben. Daraus wird deutlich, dass Weisheit und Philosophie ihren Anfang in nichts anderem in uns haben als in der Führerin der Sinne, der Sehkraft,[145] die Gott auch als einzige aus dem körperlichen Gebiet rettete, während er die anderen vier vernichtete, weil diese dem Fleisch und den Leidenschaften des Fleisches dienten, sie aber stark genug war, den Nacken aufzurichten,[146] sich umzusehen und bei der Betrachtung der Welt und der Dinge darin andere Freuden zu finden, die viel besser sind als die leiblichen Lüste. 165. Dass die Sehkraft gewissermaßen als einzige des Fünfstädtebunds der fünf Sinne ein besonderes Ehrengeschenk erhielt und bestehen bleiben durfte, während die anderen vernichtet wurden, war also angemessen, weil sie sich als einzige nicht wie diese nur um sterbliche Dinge drängt, sondern danach verlangt, zu den unsterblichen Naturen überzusiedeln und sich an deren Anblick zu erfreuen.

166. Deshalb bezeichnen die Orakelsprüche diese Stadt sehr schön sowohl als „klein“ als auch als „nicht klein“,[147] womit sie verrätselnd auf

μὲν γὰρ λέγεται εἶναι, διότι βραχὺ μέρος τῶν ἐν ἡμῖν ἐστι, μεγάλη δέ, διότι μεγάλων ἐφίεται, τὸν σύμπαντα οὐρανὸν καὶ κόσμον γλιχομένη καταθεάσασθαι.

167. Περὶ μὲν οὖν τῆς ἐπιφανείσης ὄψεως καὶ τῶν ἀοιδίμων καὶ παγκάλων ξενίων, ἐν οἷς δοκῶν ἑστιᾶν ὁ ξενοδόχος εἱστιᾶτο, καθ' ὅσον ἐφικτὸν ἦν, ἀκριβοῦσιν ἡμῖν τὰ περὶ τὸν τόπον δεδήλωται. μεγίστην δὲ πρᾶξιν ἀξίαν ἀκοῆς οὐχ ἡσυχαστέον· ὀλίγου γὰρ δέω φάναι πάσας ὅσαι θεοφιλεῖς ὑπερβάλλει. 168. λεκτέον δὲ τὰ καίρια περὶ αὐτῆς.

υἱὸς ἐκ τῆς γαμετῆς γίνεται τῷ σοφῷ γνήσιος, ἀγαπητὸς καὶ μόνος, τό τε σῶμα κάλλιστος καὶ τὴν ψυχὴν ἄριστος· ἤδη γὰρ τελειοτέρας τῆς ἡλικίας ἐξέφαινεν ἀρετάς, ὡς τὸν πατέρα μὴ πάθει μόνον εὐνοίας φυσικῆς ἀλλὰ καὶ γνώμῃ καθάπερ ἠθῶν δικαστὴν ἰσχυρᾷ τινι κεχρῆσθαι φιλοστοργίᾳ. 169. διακειμένῳ δ' οὕτως ἐξαπιναίως θεσπίζεται λόγιον οὔποτ' ἐλπισθέν, σφαγιάσαι τὸν υἱὸν ἐπί τινος ὑψηλοτάτου κολωνοῦ πορρωτάτω πόλεως ἀποστάντα τριῶν ὁδὸν ἡμερῶν. 170. ὁ δὲ καίτοι ἀλέκτῳ πόθῳ τοῦ παιδὸς ἐκκρεμάμενος οὔτε τὴν χρόαν μετέβαλεν οὔτε τὴν ψυχὴν ἐγνάμφθη, γνώμῃ δ' ἀνενδότῳ καὶ ἀρρεπεῖ διέμεινεν ἀκλινής, οἷος καὶ πρόσθεν ἦν· ἔρωτι δὲ θείῳ δεδαμασμένος ἀνὰ κράτος ἐνίκα πάντα ὅσα συγγενείας ὀνόματα καὶ φίλτρα καὶ μηδενὶ τῶν ἔνδον ἐξειπὼν τὸ λόγιον, ἐκ πολυανθρώπου θεραπείας οἰκετῶν δύο μόνους τοὺς πρεσβυτάτους καὶ μάλιστα φιλοδεσπότους παραλαβών, ὡς ἕνεκά τινος ἱερουργίας τῶν ἐν ἔθει τέταρτος ἐξῄει σὺν τῷ παιδί. 171. τὸν δὲ προσταχθέντα χῶρον ὥσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς ἰδὼν ἐκ μακροῦ τοῖς μὲν θεράπουσι κελεύει καταμένειν, τῷ δὲ παιδὶ πῦρ καὶ ξύλα δίδωσι κομίζειν, αὐτὸ δικαιώσας τὸ ἱερεῖον τὰ πρὸς τὴν θυσίαν ἐπηχθίσθαι, κουφότατον βάρος· οὐδὲν γὰρ εὐσεβείας ἀπονώτερον. 172. βαδίζοντες δ' ἰσοταχῶς οὐ τοῖς σώμασι μᾶλλον ἢ ταῖς διανοίαις ὁδὸν τὴν ἐπίτομον, ἧς ὁσιότης τὸ τέλος, ἐπὶ τὸν προσταχθέντα τόπον ἀφικνοῦνται. 173. κἄπειθ' ὁ μὲν πατὴρ συνεκόμιζε λίθους, ἵνα δείμαιτο βωμόν, ὁ δὲ υἱὸς τὰ μὲν ἄλλα ὁρῶν ὅσα πρὸς ἱερουργίαν εὐτρεπῆ, ζῷον δὲ μηδέν, ἀπιδὼν εἰς τὸν πατέρα "ἰδοὺ τὸ πῦρ" ἔφη "καὶ τὰ

die Sehkraft hinweisen. Denn man kann sagen, dass sie klein ist, weil sie nur einen kleinen Teil von dem, was in uns ist, ausmacht; dass sie aber groß ist, weil sie nach Großem strebt, indem sie den ganzen Himmel und das ganze Weltall zu betrachten verlangt.

4.1.6. Die Bindung Isaaks (167–207)

4.1.6.1. Überleitung (167–168a)

167. Über die Erscheinung, die sich (Abraham) dargeboten hatte, und über die berühmte und wunderbare Bewirtung, bei der der Gastgeber zu bewirten meinte, aber selbst bewirtet wurde, ist das, was zu dieser Stelle zu sagen ist, soweit es uns möglich war, von uns gründlich untersucht und dargelegt worden. Seine größte Tat aber soll, da sie hörenswert ist, nicht verschwiegen werden; denn ich muss fast sagen, dass sie alle (anderen Taten) der Gottesliebe übertrifft. 168. Darüber soll das Wesentliche gesagt werden.[148]

4.1.6.2. Wörtliche Auslegung (168b–177)

Ein Sohn wurde dem Weisen von seiner Frau geboren, ein ehelicher, geliebt und einzig, in körperlicher Hinsicht sehr schön und in seelischer Hinsicht sehr edel. Denn er legte bald Tugenden an den Tag, mit denen er seinem Alter weit voraus war, sodass sein Vater ihn mit großer Zärtlichkeit liebte, nicht nur aus einer Empfindung natürlicher Zuneigung, sondern so bedachtvoll wie ein Sittenrichter. 169. Dem so Gesinnten wurde plötzlich ein völlig unerwartetes Gotteswort[149] verkündet: Er solle seinen Sohn opfern auf einem sehr hohen Hügel, weit weg von seiner Stadt, nach einer Reise von drei Tagen. 170. Obwohl er mit unbeschreiblicher Sehnsucht an seinem Kind hing, wurde er weder blass im Gesicht noch in seiner Seele beirrt, sondern er blieb unnachgiebig, wie er es auch vorher schon gewesen war, bei seinem unbeugsamen und unerschütterlichen Beschluss. Bezwungen von seiner Gottesliebe besiegte er machtvoll alle Vorwände und Leidenschaften, die sich aus einem engen Verwandtschaftsverhältnis (ergeben), und verriet niemandem in seinem Haus etwas von dem Gotteswort; aus seiner großen Dienerschaft nahm er nur die zwei ältesten und loyalsten Knechte mit und ging wie bei einer ganz gewöhnlichen Opferhandlung als vierter mit seinem Kind hinaus. 171. Als er den Bestimmungsort wie von einem Beobachtungspunkt aus in der Ferne erblickte, befahl er seinen Dienern zurückzubleiben. Seinem Kind aber gab er Feuer und Holz zu tragen, denn er hielt es für richtig, dass das Opfer selbst mit dem zum Opfervorgang (Nötigen) beladen wird; eine sehr leichte Beschwerung,[150] denn nichts ist müheloser als die Frömmigkeit. 172. Sie

ξύλα, πάτερ, ποῦ τὸ ἱερεῖον"; 174. ἕτερος μὲν οὖν ἃ δρᾶν ἔμελλεν εἰδὼς καὶ τῇ ψυχῇ συσκιάζων ὑπὸ τοῦ λεχθέντος κἂν συνεχύθη καὶ δακρύων πληρωθεὶς ἔμφασιν τοῦ γενησομένου παρέσχεν ἐκ τῆς περιπαθήσεως ἡσυχάζων. 175. ὁ δ' οὐδεμίαν ἐνδεξάμενος τροπὴν οὔτε κατὰ τὸ σῶμα οὔτε κατὰ τὴν διάνοιαν σταθερῷ μὲν τῷ βλέμματι, σταθερῷ δὲ τῷ λογισμῷ φησι πρὸς τὴν πεῦσιν ἀποκρινόμενος· "ὦ τέκνον, ὁ θεὸς ὄψεται ἱερεῖον ἑαυτῷ καὶ ἐν ἐρημίᾳ πολλῇ, δι' ἣν ἴσως ἀπογινώσκεις εὑρεθήσεσθαι· πάντα δ' ἴσθι θεῷ δυνατά, καὶ ὅσα ἐν ἀμηχάνῳ καὶ ἀπόρῳ κεῖται παρ' ἀνθρώποις." 176. καὶ ταῦθ' ἅμα λέγων ᾗ τάχιστα τὸν υἱὸν ἐξαρπάσας ἐπιτίθησι τῷ βωμῷ καὶ σπασάμενος τῇ δεξιᾷ τὸ ξίφος ἐπέφερεν ὡς ἀναιρήσων· φθάνει δ' ὁ σωτὴρ θεὸς ἀπ' ἀέρος φωνῇ μεσολαβήσας τὸ ἔργον, ᾗ προσέταττεν ἀνέχειν καὶ μὴ ψαῦσαι τοῦ παιδός, ὀνομαστὶ καλέσας δὶς τὸν πατέρα, ἵν' ἐπιστρέψας καὶ ἀντισπάσας διακωλύσῃ τὴν σφαγὴν ἐργάσασθαι. 177. καὶ ὁ μὲν διασῴζεται, τὸ δῶρον ἀντιχαρισαμένου τοῦ θεοῦ καὶ τὸν φέροντα ἐν οἷς εὐσεβεῖτο ἀντιτιμήσαντος· τῷ δ' ἤδη καὶ ἡ πρᾶξις, εἰ καὶ μὴ τὸ τέλος ἐπηκολούθησεν, ὁλόκληρος καὶ παντελὴς οὐ μόνον ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις, ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς τῶν ἀναγινωσκόντων διανοίαις ἀνάγραπτος ἐστηλίτευται.

178. ἀλλὰ τοῖς φιλαπεχθήμοσι καὶ πάντα διαβάλλουσιν, οἳ ψόγον πρὸ ἐπαίνου τιμᾶν ἐθίζονται, τὸ πραχθὲν ἔργον οὐ δοκεῖ μέγα καὶ θαυμαστόν, ὡς ἡμεῖς ὑπολαμβάνομεν εἶναι. 179 πολλοὺς γὰρ καὶ ἄλλους φασὶ τῶν πάνυ φιλοικείων καὶ φιλοτέκνων ἐπιδοῦναι τοὺς ἑαυτῶν παῖδας, τοὺς μὲν ὑπὲρ πατρίδων σφαγιασθησομένους, λυτήρια ἢ πολέμων ἢ αὐχμῶν ἢ ἐπομβρίας ἢ νοσημάτων λοιμικῶν γενησομένους, τοὺς δ' ὑπὲρ νενομισμένης εὐσεβείας, εἰ καὶ μὴ πρὸς ἀλήθειαν οὔσης· 180. Ἑλλήνων μέν γε τοὺς δοκιμωτάτους, οὐκ

gingen im gleichen Tempo[151] – nicht körperlich, sondern eher geistig – auf dem direkten Weg,[152] dessen Ziel die Gottesfurcht ist, und gelangten zum Bestimmungsort. 173. Sodann trug der Vater Steine zusammen, um einen Altar zu errichten. Der Sohn sah zwar die anderen Dinge, die zur Opferhandlung gehörten, aber kein Tier; er schaute seinen Vater an und sagte: „Sieh, (hier sind) das Feuer und das Holz, Vater; aber wo ist das Opfer?“[153] 174. Ein anderer, der gewusst hätte, was er gleich tun würde, und der versucht hätte, dies in seiner Seele zu verbergen, wäre angesichts solcher Worte innerlich zusammengebrochen und hätte durch seinen Tränenfluss eine Andeutung dessen gegeben, was geschehen würde, und dabei hätte er aufgrund seiner starken Emotionen geschwiegen. 175. Er aber gestattete sich keinerlei Veränderung, weder an seinem Körper noch in seinem Denken, sondern antwortete auf die Frage mit festem Blick und festem Sinn: „Mein Kind, Gott wird sich selbst ein Opfer ersehen, sogar in völliger Einöde, wo du vielleicht schon die Hoffnung aufgibst, dass hier eines gefunden werden könnte. Aber du sollst wissen: Für Gott ist alles möglich, auch das, was für Menschen im Bereich des Aussichts- und Ausweglosen liegt.“[154] 176. Und noch während er dies sagte, packte er so schnell wie möglich seinen Sohn, legte ihn auf den Altar, zog mit der rechten Hand das Schwert und wollte es gegen ihn führen, um ihn zu töten. Doch Gott, der Retter, kam ihm zuvor und verhinderte die Tat durch eine Stimme aus der Luft: Durch sie gebot er, einzuhalten und das Kind nicht anzurühren. Dabei rief er den Vater zweimal beim Namen, um ihn wegzudrehen und zurückzuhalten und ihn so daran zu hindern, die Schlachtung zu vollziehen. 177. So wurde also der eine gerettet, da Gott sich für die Gabe dankbar erwies und den, der sie darbrachte, für die Situation belohnte, in der er gottesfürchtig gehandelt hatte. Die Tat des anderen aber ist seitdem, obwohl ihr nicht das (vorgesehene) Ende folgte, als vollständig und vollkommen nicht nur in den heiligen Büchern, sondern auch in den Gedanken der Leser schriftlich verewigt.

4.1.6.3. Einschub: Apologie Abrahams (178–199)

178. Den Streitsüchtigen und Alles-Schlechtmachern[155] aber, die ihrer Gewohnheit folgen, den Tadel mehr zu schätzen als das Lob, scheint die vollbrachte Tat gar nicht groß und bewundernswert, wie wir es annehmen. 179. Sie sagen nämlich, dass auch viele andere sehr familien- und kinderliebende Menschen ihre eigenen Kinder hingegeben hätten: Die einen sollten für das Vaterland geopfert werden als Sühne (zur Abwendung von) Kriegen, Dürreperioden, Überschwemmungen oder Pestkrankheiten, die anderen im Namen dessen, was man für

ἰδιώτας μόνον ἀλλὰ καὶ βασιλεῖς, ὀλίγα φροντίσαντας ὧν ἐγέννησαν διὰ τῆς τούτων ἀναιρέσεως δυνάμεις στρατευμάτων μεγάλας καὶ πολυανθρώπους ἐν μὲν τῇ συμμαχίᾳ τεταγμένας διασῶσαι, ἐν δὲ τῇ μερίδι τῶν ἐχθρῶν αὐτοβοεὶ διαφθεῖραι· 181. βαρβαρικὰ δὲ ἔθνη μέχρι πολλοῦ παιδοκτονίαν ὡς ὅσιον ἔργον καὶ θεοφιλὲς προσέσθαι, ὧν μεμνῆσθαι τοῦ ἄγους καὶ τὸν ἱερώτατον Μωυσῆν· αἰτιώμενος γὰρ αὐτοὺς τοῦ μιάσματος φάσκει, ὅτι "τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας κατακαίουσι τοῖς θεοῖς αὐτῶν"· 182. Ἰνδῶν δὲ τοὺς γυμνοσοφιστὰς ἄχρι νῦν, ἐπειδὰν ἄρχηται καταλαμβάνειν ἡ μακρὰ καὶ ἀνίατος νόσος, τὸ γῆρας, πρὶν βεβαίως κρατηθῆναι, πυρὰν νήσαντας ἑαυτοὺς ἐμπιπράναι, δυναμένους ἔτι πρὸς πολυετίαν ἴσως ἀντισχεῖν· ἤδη δὲ καὶ γύναια προαποθανόντων ἀνδρῶν ὁρμῆσαι γεγηθότα πρὸς τὴν αὐτὴν πυρὰν καὶ ζῶντα τοῖς ἐκείνων σώμασιν ὑπομεῖναι συγκαταφλεχθῆναι. 183. „ταῦτα μὲν εἰκότως ἄν τις τῆς εὐτολμίας θαυμάσειεν ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος καταφρονητικῶς ἔχοντα θανάτου καὶ ὡς ἐπ' ἀθανασίαν ⟨ἐπ'⟩ αὐτὸν* ἵεμενα καὶ ἀπνευστὶ θέοντα· τὸν δὲ τί προσῆκεν ἐπαινεῖν ὡς ἐγχειρητὴν κεκαινουργημένης πράξεως, ἣν καὶ ἰδιῶται καὶ βασιλεῖς καὶ ὅλα ἔθνη δρῶσιν ἐν καιροῖς;"

184. ἐγὼ δὲ πρὸς τὴν τούτων βασκανίαν καὶ πικρίαν ἐκεῖνα λέξω· τῶν καταθυόντων παῖδας οἱ μὲν ἔθει τοῦτο δρῶσιν, ὥσπερ ἐνίους ἔφασκον τῶν βαρβάρων, οἱ δὲ δι' ἀβουλήτους καὶ μεγάλας ὑποθέσεις πόλεών τε καὶ χωρῶν ἑτέρως κατορθοῦσθαι μὴ δυναμένων, ὧν οἱ μὲν ἀνάγκῃ τοὺς αὐτῶν ἐπιδιδόασιν ὑπὸ δυνατωτέρων βιασθέντες, οἱ δὲ δόξης καὶ τιμῆς ἐφιέμενοι καὶ εὐκλείας μὲν τῆς ἐν τῷ παρόντι, εὐφημίας δὲ τῆς εἰς ὕστερον. 185. οἱ μὲν οὖν ἔθει σφαγιάζοντες οὐδὲν ὡς ἔοικε μέγα δρῶσιν· ἐγχρονίζον γὰρ ἔθος ἐξισοῦται φύσει πολλάκις, ὡς καὶ τὰ δυσυπομόνητα καὶ δυσκαρτέρητα ῥᾳδίως ἐπελαφρίζειν, τὰς ὑπερβολὰς τῶν φοβερῶν ἐξευμαρίζον. 186. τῶν δ' ἕνεκα δέους ἐπιδιδόντων ἔπαινος οὐδείς· ὁ γὰρ ἔπαινος ἐν ἑκουσίοις κατορθώμασι γράφεται, τὰ δ' ἀβούλητα ἑτέροις ἀνάκειται πράγμασιν, ἢ καιροῖς ἢ τύχαις ἢ ταῖς ἀπ' ἀνθρώπων ἀνάγκαις.

Frömmigkeit hielt, auch wenn es in Wirklichkeit keine war. 180. Die angesehensten Griechen, und zwar nicht nur einfache Leute, sondern auch Könige, hätten jedenfalls wenig Rücksicht genommen auf die, die sie gezeugt hatten, und hätten durch deren Tötung große, starke Streitmächte, mit denen sie verbündet waren, gerettet, diejenigen auf der Feindesseite aber mit einem Streich vernichtet.[156] 181. Barbarische Völker hätten die Kindestötung lange Zeit als heiliges und gottgefälliges Werk gestattet, deren Frevel auch der hochheilige Mose erwähne. Er beschuldigt sie nämlich dieses Gräuels und sagt: „Ihre Söhne und Töchter verbrennen sie für ihre Götter."[157] 182. In Indien würden die Gymnosophisten[158] bis heute, wenn die lange und unheilbare Krankheit – das Alter – sich ihrer zu bemächtigen beginnt, noch bevor dieses sie fest im Griff hat, einen Scheiterhaufen errichten und sich selbst verbrennen, obwohl sie vielleicht noch viele Jahre weiterexistieren könnten. Auch Frauen würden sich, falls ihre Männer vor ihnen sterben, freudig in denselben Scheiterhaufen stürzen und es ertragen, zusammen mit deren Leichen lebendig verbrannt zu werden.[159] 183. „Diese könnte man wirklich wegen ihrer Kühnheit bewundern, da sie dem Tod eine ganz außergewöhnliche Verachtung entgegenbringen, sich nach ihm sehnen und atemlos auf ihn zu rennen, als handle es sich bei ihm um die Unsterblichkeit. Warum aber sollte man diesen (sc. Abraham) als Vollbringer einer innovativen Tat loben, wenn auch einfache Leute, Könige und ganze Völker bei bestimmten Gelegenheiten das Gleiche tun?"[160]

184. Zur Böswilligkeit und Verbitterung dieser Leute habe ich Folgendes zu sagen: Von denen, die ihre Kinder opfern, tun die einen dies aus Gewohnheit – wie (die Kritiker) es über einige Barbaren berichteten –, die anderen infolge von unfreiwillig eingetretenen wichtigen Situationen, da sie ihre Städte und Länder anders nicht aufrechterhalten können. Von diesen wiederum geben die einen ihre Kinder unter Zwang dahin, weil sie von Mächtigeren dazu genötigt werden; die anderen (tun es), weil sie nach Ruhm und Ansehen streben: nach Berühmtheit für die Gegenwart sowie nach einem guten Ruf für die Zukunft. 185. Diejenigen, die das Opfer aus Gewohnheit vollziehen, machen offenbar nichts Außergewöhnliches: Denn einer schon lange bestehenden Gewohnheit wird oft der Rang einer Naturgegebenheit zugesprochen, sodass sie auch das nur schwer Erduld- und Aushaltbare leicht erträglich machen kann, indem sie das Übermaß des Schrecklichen mildert. 186. Für die aber, die (ihre Kinder) aus Furcht dahingeben, kann es kein Lob geben: Lob wird nur bei freiwillig erzielten Erfolgen niedergeschrieben;[161] für das, was widerwillig getan wird, sind hinge-

187. εἰ δέ τις δόξης ὀρεγόμενος υἱὸν ἢ θυγατέρα προΐεται, ψέγοιτ' ἂν ἐνδίκως μᾶλλον ἢ ἐπαινοῖτο, θανάτῳ τῶν φιλτάτων ὠνούμενος τιμήν, ἣν καὶ κεκτημένος ὤφειλεν ὑπὲρ σωτηρίας τῶν τέκνων ἀπορρίπτειν.

188. ἐρευνητέον οὖν, εἰ ὑπό τινος τῶν λεχθέντων ἡττηθεὶς ἐκεῖνος ἔμελλε σφαγιάζειν τὸν υἱόν, ἔθους ἢ τιμῆς ἢ δέους. ἔθος μὲν οὖν τὸ ἐπὶ παιδοκτονίᾳ Βαβυλὼν καὶ Μεσοποταμία καὶ τὸ Χαλδαίων ἔθνος οὐ παραδέχεται, ἐν οἷς ἐτράφη καὶ ἐπεβίωσε τὸν πλείονα χρόνον, ὡς τῇ συνεχείᾳ τῶν δρωμένων ἀμβλυτέραις ταῖς τῶν δεινῶν φαντασίαις κεχρῆσθαι* δοκεῖν. 189. καὶ μὴν οὐδὲ φόβος τις ἦν ἀπ' ἀνθρώπων – οὐδὲ γὰρ τὸ χρησθὲν αὐτῷ μόνῳ λόγιον ᾔδει τις – , οὐδέ τις συμφορὰ κοινὴ κατείληφεν, ἧς ἔδει τὴν θεραπείαν ἀναιρέσει γενέσθαι τοῦ δοκιμωτάτου παιδός. 190. ἀλλὰ θηρώμενος ἔπαινον τῶν πολλῶν ἐπὶ τὴν πρᾶξιν ὥρμησε; καὶ τίς ἔπαινος ἐν ἐρημίᾳ, μηδενὸς τοῦ μέλλοντος ἐπευφημήσειν παρόντος, ἀλλὰ καὶ τῶν δυεῖν οἰκετῶν μακρὰν ἐπίτηδες ἀπολειφθέντων, ἵνα μὴ ἐγκαλλωπίζεσθαι καὶ ἐνεπιδείκνυσθαι δοκῇ μάρτυρας ἐπαγόμενος ὧν εὐσέβει; 191. στόμασιν οὖν ἀχαλίνοις καὶ κακηγόροις θύρας ἐπιθέντες μετριαζέτωσαν τὸν ἐν αὑτοῖς μισόκαλον φθόνον καὶ ἀρετὰς ἀνδρῶν εὖ βεβιωκότων μὴ σινέσθωσαν, ἃς ἁρμόττον ἦν εὐφημίᾳ συνεπικοσμεῖν.

ὅτι δὲ τῷ ὄντι ἐπαινετὴ καὶ ἀξιέραστος ἡ πρᾶξις, ἐκ πολλῶν εὐμαρὲς ἰδεῖν. 192. πρῶτον μὲν τοίνυν τὸ πείθεσθαι θεῷ παρὰ πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι σεμνὸν καὶ περιμάχητον εἶναι νομιζόμενον ἐν τοῖς μάλιστα ἐπετήδευεν, ὡς μηδενὸς πώποτε τῶν προστεταγμένων ἀλογῆσαι, ἄνευ δυσκολίας καὶ ἀηδίας, κἂν πόνων τε καὶ ἀλγηδόνων μεστὸν ᾖ· παρὸ καὶ τὸ χρησθὲν ἐπὶ τῷ υἱῷ γενναιότατα καὶ στερρότατα ἤνεγκεν. 193. ἔπειτ' οὐκ ὄντος ἔθους ἐν τῇ χώρᾳ, καθάπερ ἴσως παρ' ἐνίοις ἐστίν, ἀνθρωποθυτεῖν, ὃ τῇ συνεχείᾳ τὰς τῶν δεινῶν φαντασίας εἴωθεν ἐκλύειν, αὐτὸς ἔμελλε πρῶτος ἄρχεσθαι καινοτάτου καὶ παρηλλαγμένου πράγματος, ὅ μοι δοκεῖ μηδεὶς ἂν ὑπομεῖναι, καὶ εἰ σιδήρου τὴν ψυχὴν ἢ ἀδάμαντος κατεσκεύαστο· “φύσει” γάρ, ὡς εἶπέ τις, “ἔργον μάχεσθαι.”

gen andere Faktoren verantwortlich: Zeitumstände, Zufälle oder von Menschen ausgeübte Zwänge.

187. Wenn aber jemand seinen Sohn oder seine Tochter aus Ruhmsucht hingibt, dann würde man ihn mit Recht eher tadeln, statt ihn zu loben, da er sich durch den Tod seiner Liebsten ein Ansehen erkauft, das er, selbst wenn er es schon besitzen sollte, für das Wohl seiner Kinder von sich werfen müsste.

188. Es ist also zu untersuchen, ob dieser (sc. Abraham) einem der genannten Faktoren unterlag, als er seinen Sohn opfern wollte: Gewohnheit, Ansehen oder Furcht. Die Gewohnheit der Kindstötung haben Babylon, Mesopotamien und das chaldäische Volk nicht übernommen, wo er aufwuchs und die meiste Zeit seines Lebens verbrachte, sodass man etwa annehmen müsste, er habe sich durch die Häufigkeit solcher Taten recht abgestumpfte Vorstellungen vom Schrecklichen gemacht. 189. Es war bestimmt auch keinerlei Furcht vor Menschen im Spiel – denn von dem ihm allein prophezeiten Gotteswort wusste niemand –, und ebenso wenig war ein allgemeines Unglück vorgefallen, dessen Kurierung durch die Tötung des am meisten geschätzten Kindes erfolgen hätte müssen. – 190. Stürmte er etwa auf der Jagd nach dem Lob der Allgemeinheit zu der Tat? Welches Lob hätte es denn in der einsamen Gegend geben sollen, wo keiner da war, der ihm Beifall hätte spenden können – zumal sogar seine zwei Knechte absichtlich in der Ferne zurückgelassen wurden, damit nicht der Eindruck entstehen konnte, er wolle durch die Hinzuziehung von Zeugen für sein frommes Handeln nur angeben und sich in Szene setzen? 191. Sie sollen also ihren ungezügelten[162] und verleumderischen Mündern einen Riegel vorschieben,[163] ihren inneren Hass und Neid auf das Gute mäßigen und nicht die Tugenden von Männern mit guter Lebensführung schmähen, die zu Recht mit einem guten Ruf ausgezeichnet wurden.

Dass aber seine Tat wirklich lobens- und liebenswert ist, ist aus Vielem leicht zu ersehen. 192. Erstens praktizierte er einen besonderen Gehorsam gegenüber Gott – was bei allen vernünftig denkenden Menschen als ehren- und begehrenswert gilt: Er ließ keines der Gebote jemals unbeachtet, (und zwar) ohne Griesgrämigkeit oder Widerwillen, selbst wenn es Mühen und Schmerzen mit sich brachte. Deshalb ertrug er das bezüglich seines Sohnes Prophezeite höchst edelmütig und standhaft. 193. Zweitens gab es in seinem Land keine Gewohnheit, Menschen zu opfern, wie es sie vielleicht bei manchen gibt, die durch beständige Wiederholung die Vorstellungen vom Schrecklichen abschwächen kann; er selbst stand als Erster kurz davor, diese ganz neue und ungewöhnliche Tat zu beginnen, die, wie mir scheint, niemand

194. γνήσιόν τε υἱὸν πεποιημένος μόνον τοῦτον εὐθὺς εἶχε καὶ τὸ πάθος ἐπ' αὐτῷ τῆς εὐνοίας γνήσιον, ὑπερβάλλον τοὺς σώφρονας ἔρωτας καὶ τὰς φιλίας, ὅσαι δι' ὀνόματος γεγόνασι. 195. προσῆν δέ τι καὶ βιαστικώτατον φίλτρον, τὸ μὴ καθ' ἡλικίαν ἀλλ' ἐν γήρᾳ γεγεννηκέναι τὸν παῖδα· τοῖς γὰρ ὀψιγόνοις ἐπιμεμήνασί πως οἱ τοκεῖς, ἢ τῷ μακρὸν ἐπιποθῆσαι χρόνον τὴν γένεσιν αὐτῶν ἢ τῷ μηκέθ' ἑτέρους ἐλπίζειν ἔσεσθαι, τῆς φύσεως ἐνταῦθα ἱσταμένης ὡς ἐπὶ τελευταῖον καὶ ὕστατον ὅρον. 196. ἐκ πολυπαιδίας μὲν οὖν ἕνα προέσθαι θεῷ καθάπερ ἀπαρχήν τινα τέκνων παράδοξον οὐδέν, ἔχοντα τὰς ἐπὶ τοῖς ζῶσιν ἡδονὰς οὐ μικρὰ παραμύθια καὶ μειλίγματα τῆς ἐπὶ τῷ σφαγιασθέντι λύπης· ὃν δὲ μόνον τις ἔσχεν ἀγαπητὸν διδοὺς λόγου παντὸς μεῖζον ἔργον διαπράττεται, μηδὲν οἰκειότητι χαριζόμενος, ἀλλ' ὅλῃ τῇ ῥοπῇ πρὸς τὸ θεοφιλὲς ταλαντεύων. 197. ἐκεῖνο μὲν δὴ ἐξαίρετον καὶ μόνῳ σχεδόν τι τούτῳ πεπραγμένον· οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι, κἂν ὑπὲρ σωτηρίας πατρίδων ἢ στρατευμάτων ἐπιδιδῶσι σφαγιασθησομένους τοὺς ἑαυτῶν, ἢ οἴκοι καταμένουσιν ἢ μακρὰν ἀφίστανται τῶν βωμῶν ἤ, κἂν παρατυγχάνωσι, τὰς ὄψεις ἀποστρέφονται θεάσασθαι μὴ ὑπομένοντες, ἄλλων ἀναιρούντων· 198. ὁ δ' ὥσπερ ἱερεὺς αὐτὸς κατήρχετο τῆς ἱερουργίας, ἐφ' υἱῷ τὰ πάντα ἀρίστῳ φιλοστοργότατος πατήρ· ἐμέλισε δ' ἂν ἴσως καὶ νόμῳ τῶν ὁλοκαυτωμάτων κατὰ μέλη τὸν υἱὸν ἱερουργῶν. οὕτως οὐ τὸ μέν τι μέρος ἀπέκλινε πρὸς τὸν παῖδα, τὸ δέ τι πρὸς εὐσέβειαν, ἀλλ' ὅλην τὴν ψυχὴν δι' ὅλων ὁσιότητι προσεκλήρωσεν, ὀλίγα φροντίσας συγγενικοῦ αἵματος.

199. τί δὴ τῶν εἰρημένων πρὸς ἑτέρους κοινόν; τί δ' οὐκ ἐξαίρετον καὶ παντὸς λόγου κρεῖττον; ὡς τόν γε μὴ φύσει βάσκανον καὶ φιλοπόνηρον καταπλαγῆναι καὶ θαυμάσαι τῆς περιττῆς ἄγαν εὐσεβείας, οὐχ ἅπαντα ὅσα εἶπον ἀθρόα εἰς νοῦν βαλλόμενον, ἀλλὰ

ertragen hätte, selbst wenn seine Seele mit Eisen oder Stahl gerüstet gewesen wäre, denn wie jemand sagte: „Gegen die Natur zu kämpfen ist eine (schwere) Aufgabe.“[164]

194. Da er nur einen rechtmäßigen Sohn hatte – nämlich gerade diesen –, war auch die Leidenschaft[165] seiner Zuneigung zu ihm unverfälscht;[166] sie übertraf sogar die besonnenen (Formen von) Liebe und auch all die Freundschaften, die zu besonderer Berühmtheit gelangten.[167] 195. Dazu kam ein gewisser Zauber, der in besonders starker Weise (Abrahams) Zuneigung erzwang, da er sein Kind nicht im dafür üblichen Lebensabschnitt, sondern erst in hohem Alter gezeugt hatte. Denn nach den spätgeborenen (Kindern) sind Eltern irgendwie ganz verrückt, entweder weil sie deren Geburt lange Zeit ersehnt oder weil sie die Hoffnung auf weitere (Kinder) schon aufgegeben haben, da die Natur zu einem bestimmten Zeitpunkt eine definitive, endgültige Grenze (erreicht und) zum Stillstand kommt. 196. Aus einer großen Zahl von Kindern eines für Gott als Erstgeburtsopfer hinzugeben, ist nichts Außergewöhnliches, da man dann immer noch die Freude an den lebenden (Kindern) hat als nicht unerheblichen Zuspruch und Trost bei der Trauer über das geopferte. Wer aber nur ein einziges geliebtes (Kind) hatte und dieses hingibt, vollbringt ein Werk, das größer ist als jeder Beschreibungsversuch, da er keine Rücksicht auf familiäre Bindungen nimmt, sondern das ganze Gewicht auf die Waagschale der Gottesliebe legt. 197. Folgendes ist aber wirklich außergewöhnlich und wurde wohl allein von ihm bewerkstelligt: Die anderen bleiben, selbst wenn sie die Ihren zur Rettung ihres jeweiligen Vaterlandes oder Heeres zur Opferung hingeben, entweder zu Hause oder halten sich (zumindest) in weiter Entfernung von den Altären, oder wenn sie denn wirklich dabei sind, wenden sie ihren Blick ab,[168] da sie es nicht ertragen können, dabei zuzusehen. Die Tötung vollziehen andere. 198. Dieser aber begann wie ein Priester selbst mit der Opferhandlung an seinem in jeder Hinsicht ausgezeichneten Sohn, er als der mit größter Zuneigung liebende Vater. Vielleicht hätte er seinen Sohn beim Opfervollzug sogar nach dem Gesetz für die Ganzopfer in einzelne Körperteile zerlegt.[169] So war er nicht etwa teilweise seinem Kind und teilweise der Frömmigkeit zugeneigt, sondern er verschrieb seine Seele ganz und gar der Gottesfurcht und nahm dabei wenig Rücksicht auf die Bande der Blutsverwandtschaft.

199. Was besteht nun für eine Gemeinsamkeit zwischen dem (über ihn) Dargelegten und den anderen? Was ist daran nicht außergewöhnlich und größer als jeder Beschreibungsversuch? Wer nicht gerade seiner Natur nach böswillig ist und das Schlechte liebt, muss also

κἂν ἕν τι τῶν πάντων· ἱκανὴ γὰρ καὶ ἡ ἑνὸς φαντασία τύπῳ τινὶ βραχεῖ – βραχὺ δ' οὐδὲν ἔργον σοφοῦ – μέγεθος ψυχῆς καὶ ὕψος ἐμφῆναι.

200. Ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐπὶ τῆς ῥητῆς καὶ φανερᾶς ἀποδόσεως ἵσταται τὰ λεχθέντα, φύσιν δὲ τοῖς πολλοῖς ἀδηλοτέραν ἔοικε παρεμφαίνειν, ἣν οἱ τὰ νοητὰ πρὸ τῶν αἰσθητῶν ἀποδεχόμενοι καὶ ὁρᾶν δυνάμενοι γνωρίζουσιν. 201. ἔστι δὲ τοιάδε· ὁ μελλήσας σφαγιάζεσθαι καλεῖται Χαλδαϊστὶ μὲν Ἰσαάκ, Ἑλληνιστὶ δὲ μεταληφθέντος τοῦ ὀνόματος "γέλως"· γέλως δ' οὐχ ὁ κατὰ παιδιὰν ἐγγινόμενος σώματι παραλαμβάνεται τὰ νῦν, ἀλλ' ἡ κατὰ διάνοιαν εὐπάθεια καὶ χαρά. 202. ταύτην ὁ σοφὸς ἱερουργεῖν λέγεται δεόντως θεῷ διὰ συμβόλου παριστάς, ὅτι τὸ χαίρειν μόνῳ θεῷ οἰκειότατόν ἐστιν· ἐπίλυπον μὲν γὰρ τὸ ἀνθρώπινον γένος καὶ περιδεές, ἢ παρόντων κακῶν ἢ προσδοκωμένων, ὡς ἢ ἐπὶ τοῖς ἐν χερσὶν ἀβουλήτοις ἀνιᾶσθαι ἢ ἐπὶ τοῖς μέλλουσι ταραχῇ καὶ φόβῳ κραδαίνεσθαι· ἄλυπος δὲ καὶ ἄφοβος καὶ παντὸς πάθους ἀμέτοχος ἡ τοῦ θεοῦ φύσις εὐδαιμονίας καὶ μακαριότητος παντελοῦς μόνη μετέχουσα.

203. τῷ δὴ τὴν ἀληθῆ ταύτην ὁμολογίαν ὡμολογηκότι τρόπῳ χρηστὸς ὢν καὶ φιλάνθρωπος ὁ θεός, φθόνον ἐληλακὼς ἀφ' ἑαυτοῦ, προσηκόντως ἀντιχαρίζεται τὸ δῶρον, καθ' ὅσον ἔχει δυνάμεως ὁ ληψόμενος, καὶ μόνον οὐ ταῦτα θεσπίζει λέγων· 204. "τὸ μὲν τῆς χαρᾶς γένος καὶ τὸ χαίρειν ὅτι οὐκ ἔστιν ἑτέρου πλὴν ἐμοῦ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων κτῆμα, σαφῶς οἶδα, κεκτημένος δ' ὅμως οὐ φθονῶ τοῖς ἀξίοις χρῆσθαι· ἄξιος δὲ τίς ἂν εἴη, πλὴν εἴ τις ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς βουλήμασιν ἕποιτο; τούτῳ γὰρ ἥκιστα μὲν ἀνιᾶσθαι, ἥκιστα δὲ φοβεῖσθαι συμβήσεται πορευομένῳ ταύτην τὴν ὁδόν, ᾗ πάθεσι μὲν καὶ κακίαις ἐστὶν ἄβατος, εὐπαθείαις δὲ καὶ ἀρεταῖς ἐμπεριπατεῖται."

205. μηδεὶς δ' ὑπολαβέτω τὴν ἄκρατον καὶ ἀμιγῆ λύπης χαρὰν ἀπ' οὐρανοῦ καταβαίνειν ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλὰ κέκραται ἐξ ἀμφοῖν, περιττεύοντος τοῦ κρείττονος· ὅνπερ τρόπον καὶ τὸ φῶς ἐν οὐρανῷ μὲν ἄκρατον καὶ ἀμιγὲς σκότους ἐστίν, ἐν δὲ τοῖς ὑπὸ σελήνην ἀέρι

von Staunen überwältigt sein angesichts dieser übergroßen Frömmigkeit, und er muss sich dazu gar nicht einmal alles, was ich gesagt habe, vollständig ins Bewusstsein rufen, sondern nur ein einziges Detail von all dem: Denn es genügt schon die Vorstellung von *einem* Detail im „Kleinformat" – klein ist aber kein Werk des Weisen –, um die Größe und Erhabenheit seiner Seele aufzuzeigen.

4.1.6.4. Allegorische Auslegung (200–207)

200. Das Dargestellte bleibt allerdings nicht bei der wörtlichen und offensichtlichen Erklärung stehen; es scheint vielmehr eine für die Allgemeinheit recht unklare Natur anzudeuten, die (nur) diejenigen erkennen, die das Geistige dem sinnlich Wahrnehmbaren vorziehen und es zu sehen vermögen.[170] 201. Es handelt sich um Folgendes: Derjenige, der geopfert werden sollte, heißt auf Chaldäisch Isaak, auf Griechisch aber, wenn man den Namen übersetzt, „Lachen".[171] Damit ist nicht das Lachen gemeint, das beim Scherzen im Körper entsteht, sondern das Wohlempfinden[172] und die Freude beim Denken. 202. Von dem Weisen wird gesagt, dass er diese pflichtgemäß Gott opferte, womit er durch ein Symbol aufzeigte, dass die Freude allein Gott eigentümlich ist. Denn das menschliche Geschlecht ist betrübt und verängstigt, sei es durch gegenwärtige oder durch zu erwartende Übel, sodass es entweder von momentan spürbaren Unannehmlichkeiten gequält oder durch Verwirrung und Furcht vor den zukünftigen erschüttert wird. Unbetrübt, ohne Angst und frei von jeder Leidenschaft ist dagegen die Natur Gottes, die allein an vollkommener Glückseligkeit Anteil hat.

203. Demjenigen Charaktertyp, der diesen wahren Sachverhalt eingeräumt hat, gibt Gott, der seinem Wesen nach edel und menschenfreundlich ist und Neid von sich abweist,[173] sein Geschenk in angemessener Weise zurück, soweit der Empfänger dazu die Aufnahmefähigkeit hat, und verkündet etwa Folgendes: 204. „Dass alle Arten der Freude und das Freuen an sich niemand anderem gehören außer mir, dem Allvater, weiß ich genau; aber auch wenn ich sie besitze, missgönne ich sie denen nicht, die würdig sind, sie zu genießen. Wer aber wäre würdig außer jemandem, der mir und meinem Willen folgt? Es wird sich derjenige am wenigsten quälen und fürchten, der diesen Weg geht, der für Leidenschaften und Laster unbetretbar ist, der aber von (geistigen) Wohlempfindungen und Tugenden beschritten wird."

205. Es soll aber niemand annehmen, dass die Freude unvermischt und unvermengt mit Trübsal vom Himmel auf die Erde herabkam, sondern sie ist aus beiden (Elementen) zusammengemischt, wobei das bessere im Übergewicht ist. Auf diese Weise ist auch das Licht zwar am

ζοφερῷ κεκραμένον φαίνεται. 206. ταύτης ἕνεκα τῆς αἰτίας δοκεῖ μοι καὶ πρότερον γελάσασα ἡ ἀρετῆς ἐπώνυμος Σάρρα πρὸς τὸν πυνθανόμενον ἀρνήσασθαι τὸν γέλωτα, καταδείσασα μή ποτε ἄρα τὸ χαίρειν οὐδενὸς ὂν γενητοῦ, μόνου δὲ τοῦ θεοῦ, σφετερίζηται· διόπερ θαρσύνων αὐτὴν ὁ ἱερὸς λόγος φησί· μηδὲν εὐλαβηθῇς, ὄντως ἐγέλασας καὶ μέτεστί σοι χαρᾶς. 207. οὐ γὰρ εἴασεν ὁ πατὴρ τῶν ἀνθρώπων τὸ γένος λύπαις καὶ ὀδύναις καὶ ἄχθεσιν ἀνιάτοις ἐμφέρεσθαι, παρέμιξε δὲ καὶ τῆς ἀμείνονος φύσεως, εὐδιάσαι καὶ γαληνιάσαι ποτὲ τὴν ψυχὴν δικαιώσας· τὴν δὲ τῶν σοφῶν καὶ τὸν πλείω χρόνον τοῦ βίου γήθειν καὶ εὐφραίνεσθαι τοῖς τοῦ κόσμου θεωρήμασιν ἐβουλήθη.

208. Τοσαῦτα μὲν περὶ τῆς τοῦ ἀνδρὸς εὐσεβείας, εἰ καὶ πολλῶν ἄλλων ἐστὶν ἀφθονία, λελέχθω. διερευνητέον δὲ καὶ τὴν πρὸς ἀνθρώπους αὐτοῦ δεξιότητα· τῆς γὰρ αὐτῆς φύσεώς ἐστιν εὐσεβῆ τε εἶναι καὶ φιλάνθρωπον, καὶ περὶ τὸν αὐτὸν ἑκάτερον, ὁσιότης μὲν πρὸς θεόν, δικαιοσύνη δὲ πρὸς ἀνθρώπους, θεωρεῖται. πάντα μὲν οὖν τὰ πεπραγμένα μακρὸν ἂν εἴη διεξιέναι, δυεῖν δὲ ἢ τριῶν οὐκ ἄτοπον ἐπιμνησθῆναι.

209. πολυάργυρος καὶ πολύχρυσος ἐν τοῖς μάλιστα ὢν καὶ θρεμμάτων πολυζῴους ἔχων ἀγέλας καὶ τῶν ἐγχωρίων καὶ αὐτοχθόνων τοῖς ἱκανὰ κεκτημένοις ἐν τῷ περιουσιάζειν ἁμιλλώμενος καὶ πλουσιώτερος γεγονὼς ἢ κατὰ μέτοικον ὑπ' οὐδενὸς ἐμέμφθη τῶν ὑποδεξαμένων, ἀλλ' ὑπὸ πάντων τῶν εἰς πεῖραν ἐλθόντων ἐπαινούμενος διετέλεσεν. 210. εἰ δὲ καί τις, οἷα φιλεῖ πολλάκις, ἐκ θεραπόντων καὶ τῶν συνδιατριβόντων ἅμιλλα καὶ διαφορὰ πρὸς ἑτέρους ἐγένετο, ταύτην ἐπειρᾶτο διαλύειν ἡσυχῇ, βαρυτέρῳ ἤθει τὰ φιλόνεικα καὶ ταραχώδη καὶ στασιαστικὰ πάντα προβεβλημένος καὶ τῆς ψυχῆς ἀπεληλακώς. 211. καὶ θαυμαστὸν

Himmel unvermischt und unvermengt mit Dunkelheit, aber in den Regionen unterhalb des Mondes ist es offenbar mit trüber Luft vermischt.[174] 206. Dies scheint mir auch der Grund dafür (zu sein), dass Sara – die nach der Tugend benannt ist[175] – zuerst lachte, dann aber auf Nachfrage ihr Lachen verleugnete:[176] Denn sie fürchtete, dass sie sich die Freude, die keinem geschaffenen (Wesen), sondern nur Gott gehört, widerrechtlich angeeignet haben könnte. Deshalb ermutigt das heilige Wort sie und sagt: „Du brauchst nichts zu fürchten, du hast wirklich gelacht und hast Anteil an der Freude."[177] 207. Denn der Vater ließ es nicht zu, dass das Menschengeschlecht von Betrübnissen, Qualen und unheilbaren Schmerzen heimgesucht wird, indem er auch etwas von der besseren Natur unter sie mischte;[178] denn er hielt es für angebracht, dass die Seele gelegentlich zur Ruhe kommen und Frieden finden kann. Was aber die (Seele) der Weisen (betrifft), so wollte er, dass sich diese den größeren Teil ihrer Lebenszeit freut und an den Darbietungen des Universums erquickt.

4.2. Abrahams Umgang mit Menschen (208–261)

4.2.1. Einführung (208)

208. So viel sei über die Frömmigkeit des Mannes gesagt, auch wenn es noch eine Fülle von weiteren (Ereignissen zu berichten) gäbe. Aber wir müssen auch seine Gewandtheit im Umgang mit Menschen untersuchen.[179] Denn es entstammt derselben Natur, fromm und menschenfreundlich zu sein,[180] und (normalerweise) kann man beides, Ehrfurcht gegenüber Gott und Gerechtigkeit gegenüber den Menschen, bei derselben (Person) beobachten. Es würde freilich lange dauern, alle Taten durchzugehen, aber es ist gewiss nicht fehl am Platz, zwei oder drei davon in Erinnerung zu rufen.[181]

4.2.2. Abrahams Trennung von Lot (209–224)

4.2.2.1. Wörtliche Auslegung (209–216)

209. Obwohl er besonders viel Silber und Gold besaß und große Viehherden hatte,[182] obwohl er mit den einheimischen Bewohnern, die ausreichenden Besitz hatten, um das größere Vermögen wetteiferte und reicher war als für einen Ansiedler üblich, wurde er unter denen, die ihn aufgenommen hatten, von niemandem getadelt, sondern von allen, die ihn kennen lernten, stets gelobt. 210. Wenn es aber, wie es oft zu geschehen pflegt, von Seiten seiner Diener und Begleiter zu einem Streit und einer Auseinandersetzung mit anderen kam, versuchte er die Angelegenheit in Ruhe zu schlichten, da er dank seines recht ernsten Charakters alles Streitsüchtige, Verwirrung Stiftende und Aufrüh-

οὐδέν, εἰ πρὸς τοὺς ἀλλοτρίους τοιοῦτος ἦν, οἳ βαρυτέρᾳ καὶ δυνατωτέρᾳ χειρὶ συμφωνήσαντες ἠμύναντο ἂν ἄρχοντα χειρῶν ἀδίκων, ὁπότε καὶ πρὸς τοὺς γένει μὲν οἰκείους, γνώμῃ δ' ἠλλοτριωμένους, ἐρήμους καὶ μόνους καὶ πολλῷ καταδεέστερα κεκτημένους ἐμετρίαζεν, ἐλαττούμενος ἑκὼν ἐν οἷς πλεονεκτεῖν ἐδύνατο. 212. ἦν γὰρ ἀδελφιδοῦς αὐτῷ, τῆς πατρίδος ὅτε μετανίστατο, συνεξεληλυθώς, ἀβέβαιος, ὑπαμφίβολος, ἀντιρρέπων ὧδε κἀκεῖσε, τοτὲ μὲν προσσαίνων φιλικοῖς ἀσπάσμασι, τοτὲ δὲ ἀφηνιάζων καὶ ἀπαυχενίζων διὰ τὴν τῶν τρόπων ἀνωμαλίαν. 213. ὅθεν καὶ τὸ οἰκετικὸν αὐτῷ δύσερι καὶ ταραχῶδες ἦν, σωφρονιστὴν οὐκ ἔχον, καὶ μάλιστα τὸ ποιμενικὸν μακρὰν τοῦ δεσπότου διεζευγμένον· ἀπελευθεριάζοντες γοῦν ὑπ' αὐθαδείας ἀεὶ διεφέροντο τοῖς προεστηκόσι τῶν θρεμμάτων τοῦ σοφοῦ τὰ πολλὰ εἴκουσι διὰ τὴν τοῦ δεσπότου πραϋπάθειαν· ὑφ' οὗ πρὸς ἀπόνοιαν ἐπιδόντες καὶ θράσος ἀναίσχυντον ὤργων, μηνιῶντες ἤδη καὶ τὸ ἀκατάλλακτον ἐν αὑτοῖς ζωπυροῦντες, ἕως ἀπηνάγκασαν τοὺς ἀδικουμένους εἰς ἄμυναν ὁρμῆσαι.

214. μάχης δὲ ἐμβριθεστάτης γενομένης, ἀκούσας ὁ ἀστεῖος τὴν ἀντεφόρμησιν, εἰδὼς ἐπικυδεστέραν οὖσαν τὴν αὑτοῦ μερίδα πλήθει τε καὶ δυνάμει, τὴν διαφορὰν οὐκ εἴασεν ἄχρι νίκης ἐλθεῖν, ὑπὲρ τοῦ μὴ ἀνιᾶσαι τὸν ἀδελφιδοῦν ἐφ' ἥττῃ τῶν ἰδίων, ἀλλ' ἐν μεθορίῳ στὰς συμβατηρίοις λόγοις τοὺς διαφερομένους κατήλλαξεν, οὐ πρὸς τὸ παρὸν μόνον ἀλλὰ καὶ τὸν μέλλοντα χρόνον. 215. εἰδὼς γὰρ ὅτι συνοικοῦντες μὲν καὶ ἐν ταὐτῷ διαιτώμενοι γνωσιμαχοῦντες φιλονεικήσουσι στάσεις ἀεὶ καὶ πολέμους κατ' ἀλλήλων ἐγείροντες, ἵνα μὴ τοῦτο γένοιτο, συμφέρον ὑπέλαβεν εἶναι παραιτήσασθαι τὸ ὁμοδίαιτον καὶ τὴν οἴκησιν διαζεῦξαι· καὶ μεταπεμψάμενος τὸν ἀδελφιδοῦν αἵρεσιν αὐτῷ δίδωσι τῆς ἀμείνονος χώρας, ἄσμενος ὁμολογῶν ἣν ἂν ἐπιλέξηται μερίδα λήψεσθαι· κερδανεῖν γὰρ κέρδος μέγιστον, τὴν εἰρήνην.

216. καίτοι τίς ἂν ἕτερος ἀσθενεστέρῳ παραχωρήσειεν οὑτινοσοῦν ἰσχυρότερος ὤν; τίς δὲ νικᾶν δυνάμενος βούλοιτ' ἂν ἡττᾶσθαι, μὴ συγχρώμενος τῷ δύνασθαι; μόνος δὲ οὗτος τὸ ἄριστον οὐκ ἐν ῥώμῃ

rerische von sich warf und aus seiner Seele verbannte. 211. Und es ist nicht erstaunlich, dass er sich so gegenüber Fremden verhielt, die sich mit stärkerer und mächtigerer Hand gemeinsam gegen ihn gewehrt hätten, wenn er zu Unrecht Streit angefangen hätte; denn er handelte sogar an denjenigen maßvoll, die – ihm zwar der Abstammung nach verwandt, aber der Gesinnung nach fremd – einsam und allein waren und viel weniger besaßen, wobei er freiwillig den Kürzeren zog, wo er übervorteilen hätte können. 212. Er hatte nämlich einen Neffen,[183] der mit ihm ging, als er aus seinem Vaterland auszog, ein unbeständiger, zögerlicher und (stets) hin- und hergerissener Mensch, der manchmal mit herzlichen Umarmungen schmeichelte, sich aber manchmal infolge der Wechselhaftigkeit seines Charakters auflehnte und rebellierte.[184] 213. Deshalb waren auch seine Diener Streitstifter und Störenfriede, da sie keinen Zuchtmeister hatten, und besonders galt dies für die Hirten, die sich weit entfernt von ihrem Herrn aufhielten. Sie fühlten sich also frei und stritten aus Anmaßung immer mit den Tierhütern des Weisen, die wegen der Sanftmut ihres Herrn meistens nachgaben. Weil daher ihre Hemmschwelle immer niedriger und ihre schamlose Dreistigkeit immer größer wurde, waren sie in einem Zustand der Erregung; sie ließen ihrem Zorn freien Lauf und schürten ihre innere Unversöhnlichkeit an, bis sie die von ihnen Malträtierten zwangen, sich zur Wehr zu setzen.[185]

214. Als ein sehr schwerer Kampf entstand, hörte der Edle den Gegenangriff (seiner Männer), und da er wusste, dass seine Partei an Zahl und Kraft überlegen war, ließ er die siegreiche Beendigung des Streits nicht zu, um seinen Neffen nicht durch die Niederlage seiner Leute zu betrüben, sondern stellte sich dazwischen und versöhnte die Streitenden mit beschwichtigenden Worten, und zwar nicht nur für den Augenblick, sondern auch für die Zukunft. 215. Er wusste nämlich, dass sie, wenn sie (weiterhin) zusammengelebt und am selben Ort gewohnt hätten, sich (auch weiterhin) aufgrund von Meinungsverschiedenheiten gestritten und ständig Aufstände und Kriege gegeneinander entfacht hätten. Damit dies nicht geschah, hielt er es für vorteilhaft, das Zusammenleben zu vermeiden und den Wohnort zu trennen. Und er ließ seinen Neffen zu sich kommen und gab ihm die (Möglichkeit zur) Wahl des besseren Gebietes, wobei er bereitwillig damit einverstanden war, dass er diesen Teil – welchen auch immer er auswählen würde – für sich nehmen dürfe; denn (für ihn bedeutete dies,) den besten Preis zu gewinnen, nämlich den Frieden.

216. Welcher andere hätte einem Schwächeren in welchem Punkt auch immer nachgegeben, wenn er selbst der Stärkere ist? Wer wollte schon unterliegen, wenn er auch siegen könnte, und würde nicht von

καὶ πλεονεξίᾳ τιθέμενος ἀλλ' ἐν ἀστασιάστῳ βίῳ καὶ τό γε ἐπ' αὐτὸν ἧκον μέρος ἡσυχάζοντι πάντων ἔδοξεν εἶναι θαυμασιώτατος.

217. Ἐπειδὴ τοίνυν ὡς ἐπ' ἀνθρώπου ἡ λέξις ἐγκωμιαστικὴ λέλεκται, μηνύονται δὲ καὶ τρόποι ψυχῆς κατὰ τοὺς ἀπὸ τῶν ῥητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ μετιόντας, ἁρμόττον ἂν εἴη καὶ τούτους ἀνερευνῆσαι. 218. μυρίοι μὲν οὖν εἰσιν ἀπὸ μυρίων ἀφορμῶν κατὰ παντοδαπὰς ἰδέας πραγμάτων συνιστάμενοι, δύο δ' οἱ νυνὶ μέλλοντες ἐπικρίνεσθαι τρόποι, ὧν ὁ μὲν πρεσβύτερος, ὁ δὲ νεώτερος· πρεσβύτερος μὲν ὁ τὰ πρῶτα καὶ ἡγεμονικὰ τῇ φύσει τιμῶν, νεώτερος δὲ ὁ τὰ ὑπήκοα καὶ ἐν ἐσχατιαῖς ἐξεταζόμενα. 219. πρεσβύτερα μὲν οὖν καὶ ἡγεμονικὰ φρόνησις καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ πᾶν ὅ τι περὶ ἀρετὴν καὶ αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις· νεώτερα δὲ πλοῦτος καὶ δόξα καὶ ἀρχὴ καὶ εὐγένεια, οὐχ ἡ ἀληθής, ἀλλ' ἣν οἱ πολλοὶ νομίζουσι, καὶ ὅσα ἄλλα τὴν τρίτην μετὰ τὰ ψυχικὰ καὶ σωματικὰ τάξιν εἴληχεν, ἥτις εὐθύς ἐστι καὶ τελευταία.

220. τούτων οὖν τῶν τρόπων ἑκάτερος ἔχει καθάπερ τινὰς ποίμνας καὶ ἀγέλας, ὁ μὲν τῶν ἐκτὸς ὀρεγόμενος ἄργυρον, χρυσόν, ἐσθῆτας, πάντα ὅσα τοῦ πλουτεῖν ὗλαι καὶ παρασκευαί, καὶ πάλιν ὅπλα, μηχανήματα, τριήρεις, ἱππικὴν καὶ πεζικὴν καὶ ναυτικὴν δύναμιν, τὰς πρὸς ἡγεμονίαν ἀφορμάς, ἐξ ὧν περιγίνεται τὸ βεβαίως κρατεῖν· ὁ δὲ καλοκἀγαθίας ἐραστὴς τὰ καθ' ἑκάστην ἀρετὴν δόγματα καὶ τὰ σοφίας αὐτῆς θεωρήματα. 221. προστάται δὲ καὶ ἐπιμεληταὶ τούτων ἑκατέρων εἰσί τινες οἷα θρεμμάτων ποιμένες, τῶν μὲν ἐκτὸς οἱ φιλοχρήματοι καὶ φιλόδοξοι καὶ στρατηγιῶντες καὶ ὅσοι τὴν ἐπὶ τοῖς πλήθεσι δυναστείαν ἀγαπῶσι, τῶν δὲ περὶ ψυχὴν ὅσοι φιλόκαλοι καὶ φιλάρετοι, μὴ τὰ νόθα πρὸ τῶν γνησίων ἀλλὰ τὰ γνήσια πρὸ τῶν νόθων ἀγαθὰ αἱρούμενοι.

222. γίνεται οὖν φυσική τις αὐτοῖς ἡ διαμάχη μηδὲν ἐγνωκόσι τῶν αὐτῶν, ἀλλ' ἀπᾴδουσι καὶ διαφερομένοις ἀεὶ περὶ πράγματος συνεκτικωτάτου τῶν ἐν βίῳ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ κρίσις τῶν πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθῶν. 223. ἄχρι μὲν οὖν τινος ἐπολεμεῖτο ἡ ψυχὴ καὶ τὴν

seiner Macht Gebrauch machen? Dieser allein sah das höchste Gut nicht in Stärke und Überlegenheit, sondern in einem friedlichen und – soweit es an ihm lag – ruhigen Leben, und deshalb stand er im Ruf, der bewundernswerteste aller (Menschen) zu sein.

4.2.2.2. Allegorische Auslegung (217–224)

217. Während sich nun meine Lobrede (zunächst auf Abraham) als Mensch bezogen hat, werden laut denen, die vom wörtlichen zum geistigen (Sinn) übergehen, (in der Erzählung) auch die Charakterzüge der Seele offenbart, und so ist es wohl angemessen, auch diese zu untersuchen. 218. Davon gibt es unzählige, die aus unzähligen Gründen und unter verschiedenartigen Umständen entstehen. Jetzt sollen aber nur zwei Charakterzüge beurteilt werden, von denen der eine älter, der andere jünger ist. Der ältere ehrt das, was seiner Natur nach an erster Stelle steht und leitet, der jüngere hingegen das, was untergeordnet ist und auf den letzten Rang eingestuft wird. 219. Älter und leitend sind Klugheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit,[186] der ganze Bereich der Tugend sowie tugendgemäße Handlungen. Jünger sind hingegen Reichtum, Ruhm, Macht und edle Abstammung – nicht die wahre, sondern das, was die Allgemeinheit dafür hält –, und alles andere, das den dritten Rang nach dem Seelischen und dem Körperlichen einnimmt,[187] der damit zugleich der letzte ist.

220. Jeder dieser Charakterzüge besitzt, wenn man so will, Herden: Der eine, der nach Äußerlichkeiten verlangt, hat Silber, Gold, Gewänder und überhaupt alle Materialien und Einrichtungen, die zum Reichsein gehören; und weiter Waffen, Kriegsmaschinen, Kriegsschiffe und eine Streitmacht zu Pferde, zu Fuß und zu Wasser, also die Voraussetzungen zur (Erlangung der) Oberherrschaft, durch die eine feste Machtausübung sichergestellt ist. Der andere aber hat als Liebhaber der Rechtschaffenheit die Bestimmungen jeder einzelnen Tugend und die Lehrsätze der Weisheit selbst. 221. Die Vorsteher und Aufseher verhalten sich zu diesen beiden (Güterarten) wie Hirten zu ihren Tieren: Für die Äußerlichkeiten sind die Geld- und Ruhmsüchtigen und Möchtegern-Generäle (zuständig) sowie alle die, die die Macht über die Massen lieben; für die Seelenangelegenheiten sind es dagegen die Freunde des Guten und der Tugend, die nicht die unechten Güter den echten, sondern die echten den unechten vorziehen.

222. Es entsteht also ein natürlicher Konflikt unter ihnen, da sie sich auf nichts Gemeinsames verständigen können, sondern ständig im Zwist liegen und sich über den grundlegendsten Sachverhalt im Leben streiten, und das ist die Unterscheidung der wahren Güter. 223. Bis zu

στάσιν ταύτην ἐχώρει μήπω κεκαθαρμένη παντελῶς, ἀλλ' ἔτι τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων παρευημερούντων τοὺς ὑγιαίνοντας λόγους· ἀφ' οὗ δὲ ἤρξατο δυνατωτέρα γίνεσθαι καὶ ῥώμῃ κραταιοτέρᾳ τὸν ἐπιτειχισμὸν τῶν ἐναντίων δοξῶν καθαιρεῖν, πτερυξαμένη καὶ φρονήματος ὑποπλησθεῖσα τὸν τὰς ἐκτὸς ὕλας τεθαυμακότα τρόπον ἐν αὑτῇ διατειχίζει καὶ διαζεύγνυσι καὶ ὡς ἀνθρώπῳ διαλεγομένη φησίν· 224. „ἀμήχανον ὁμοδίαιτον εἶναί σε καὶ ὁμόσπονδον ἐραστῇ σοφίας καὶ ἀρετῆς· ἴθι δὴ καὶ μετοικισάμενος μακρὰν ἀποζεύχθητι, μηδεμίαν ἔχων κοινωνίαν, ἀλλὰ μηδὲ σχεῖν δυνάμενος· ὅσα γὰρ ὑπολαμβάνεις εἶναι δεξιά, ταῦτ' οἴεται ἐκεῖνος εὐώνυμα, καὶ ὅσα τοὐναντίον σκαιά, ταῦτα παρ' ἐκείνῳ νενόμισται δεξιά."

225. Οὐ τοίνυν εἰρηνικὸς καὶ φιλοδίκαιος αὐτὸ μόνον ἦν ὁ ἀστεῖος, ἀλλὰ καὶ ἀνδρεῖος καὶ πολεμικός· οὐχ ἕνεκα τοῦ πολεμεῖν – οὐ γὰρ δύσερις ἦν καὶ φιλόνεικος – , ἀλλ' ὑπὲρ βεβαίου τῆς πρὸς τὸ μέλλον εἰρήνης, ἣν οἱ ἀντίπαλοι καθῄρουν. 226. σαφεστάτη δὲ πίστις τὰ πραχθέντα. τὴν πρὸς ἀνατολὰς μοῖραν τῆς οἰκουμένης τέτταρες μεγάλοι βασιλεῖς εἰλήχεσαν, οἷς ὑπήκουεν ἔθνη τὰ ἑῷα, τά τε ἐκτὸς καὶ ἐντὸς Εὐφράτου. τὰ μὲν οὖν ἄλλα διέμενεν ἀστασίαστα, πειθαρχοῦντα τοῖς τῶν βασιλέων ἐπιτάγμασι καὶ τοὺς ἐτησίους δασμοὺς ἀπροφασίστως εἰσφέροντα· μόνη δὲ ἡ Σοδομιτῶν χώρα, πρὶν καταφλεχθῆναι, παραλύειν ἤρξατο τὴν εἰρήνην, ἀπόστασιν ἐκ πολλοῦ διανοουμένη. 227. πάνυ γὰρ οὔσης εὐδαίμονος πέντε βασιλεῖς ἐπεκράτουν τάς τε πόλεις καὶ τὴν γῆν δασάμενοι, πολλὴν μὲν οὐκ οὖσαν, εὔσταχυν δὲ καὶ εὔδενδρον καὶ καρπῶν περίπλεων· ὃ γὰρ ταῖς ἄλλαις τὸ μέγεθος, τοῦθ' ἡ ἀρετὴ Σοδόμοις παρέσχεν, ὅθεν καὶ πλείους ἐραστὰς ἔσχεν ἡγεμόνας τὸ κάλλος αὐτῆς καταπλαγέντας. 228. οὗτοι τὸν ἄλλον χρόνον τοὺς ἐπιταχθέντας φόρους ἀπεδίδοσαν τοῖς ἐκλογεῦσι τῶν χρημάτων, τοὺς δυνατωτέρους, ὧν ἦσαν ὕπαρχοι, τιμῶντες ἅμα καὶ δεδιότες· ἐπεὶ δὲ ἐκορέσθησαν ἀγαθῶν καί, ὅπερ φιλεῖ, κόρος ὕβριν ἐγέννησε, πλέον τῆς δυνάμεως φρονήσαντες ἀπαυχενίζουσι τὸ πρῶτον, εἶθ' οἷα κακοὶ δοῦλοι δεσπόταις τοῖς ἑαυτῶν ἐπιτίθενται στάσει πιστεύσαντες ᾗ ῥώμῃ.

einem bestimmten Zeitpunkt befand sich die Seele im Kriegszustand und bildete den Schauplatz für diesen Aufruhr, denn sie war noch nicht vollständig gereinigt, sondern Leidenschaften und Krankheiten überwogen noch gegenüber den gesunden Gedanken. Sobald sie aber begonnen hat, mächtiger zu werden und mit ihrer stärkeren Kraft das Bollwerk der gegenteiligen Meinungen zu zerstören, breitet sie ihre Flügel aus, wird von Selbstvertrauen erfüllt, verschanzt sich gegen denjenigen Charakterzug in ihr, der nur materielle Äußerlichkeiten bewundert, und trennt sich von ihm; und indem sie sich mit ihm wie mit einem Menschen unterhält, sagt sie: 224. „Es ist unmöglich, dass du mit einem Liebhaber der Weisheit Tisch und Becher teilst. Geh also, zieh weiter und halte dich in weiter Ferne, da du keinerlei Gemeinschaft mit ihm hast und auch nicht haben kannst. Denn was du für rechts hältst, das hält jener für links, und was du umgekehrt für links hältst, das gilt bei jenem als rechts."[188]

4.2.3. Der Krieg der Könige (225–244)

4.2.3.1. Wörtliche Auslegung (225–235)

225. Der Edle war freilich nicht nur friedfertig und gerechtigkeitsliebend, sondern auch mannhaft und kriegerisch: nicht um des Kriegführens willen als solchem – denn er war nicht zänkisch und streitsüchtig –, sondern um einen stabilen und nachhaltigen Frieden (zu sichern), den seine Feinde zu zerstören versuchten. 226. Ein ganz klarer Beweis dafür sind seine Taten.[189] Es hatten vier große Könige (die Herrschaft über) den östlichen Teil der Welt inne, denen die Völker im Osten diesseits und jenseits des Euphrat untertan waren. Die anderen (Völker) waren nie aufrührerisch, gehorchten den Befehlen der Könige und zahlten bereitwillig die jährlichen Steuern. Allein das Gebiet der Sodomiter begann, bevor es niedergebrannt wurde, den Frieden zu brechen, da es schon seit langem einen Aufstand geplant hatte. 227. Denn (das Gebiet) war sehr wohlhabend, und es herrschten dort fünf Könige, die sich die Städte und das Land teilten, das zwar nicht groß war, aber korn- und baumreich und voller Früchte. Was anderen (Gegenden) ihre Größe ermöglichte, das ermöglichte den Sodomitern die Qualität (ihres Landes), weshalb es zahlreiche Herrscher hatte, die es liebten, da sie von seiner Schönheit fasziniert waren. 228. Bisher hatten diese die auferlegten Abgaben an die Geldeintreiber entrichtet, aus Respekt und zugleich Angst vor den Mächtigeren, deren Untergebene sie waren. Da sie aber Güter im Überfluss hatten und, wie es zu geschehen pflegt, der Überfluss Übermut erzeugte,[190] richteten sie ihren Sinn auf Größeres, als in ihrer Macht stand; sie schüttelten zuerst ihr

229. οἱ δὲ τῆς ἑαυτῶν εὐγενείας ὑπομνησθέντες καὶ φραξάμενοι δυνατωτέρᾳ χειρὶ μάλα καταφρονητικῶς ᾖεσαν ὡς αὐτοβοεὶ περιεσόμενοι καὶ συμπλακέντες τοὺς μὲν εὐθὺς εἰς φυγὴν ἀνεσκέδασαν, τοὺς δὲ ἐπιστροφάδην κτείνοντες ἡβηδὸν διαφθείρουσιν, αἰχμαλώτων δὲ πολὺν ὄχλον ἀγαγόντες μετὰ τῆς ἄλλης λείας διενέμοντο· προσαπάγουσι μέντοι καὶ τοῦ σοφοῦ τὸν ἀδελφιδοῦν εἰς μίαν τῆς πενταπόλεως οὐκ ἐκ πολλοῦ μετῳκηκότα.

230. τοῦτο μηνυθὲν ὑπό τινος τῶν ἐκ τῆς τροπῆς διασωθέντων χαλεπῶς αὐτὸν ἠνίασε καὶ οὐκέτ' ἠρέμει διὰ τοῦτο, συγκεχυμένος καὶ ζῶντα πενθῶν τὸ ἀργαλεώτερον ἢ εἰ τεθνεῶτα ἐπύθετο· τέλος μὲν γάρ, ὡς αὐτό που δηλοῖ τοὔνομα, τῶν κατὰ τὸν βίον ἁπάντων καὶ μάλιστα κακῶν ᾔδει τὴν τελευτήν, μυρία δὲ τῶν ἀβουλήτων ἐφεδρεύοντα τοῖς ζῶσι. 231. διώκειν δ' εὐτρεπιζόμενος ἐπὶ τῷ ῥύσασθαι τὸν ἀδελφιδοῦν ἠπόρει συμμάχων, ἅτε ξένος ὢν καὶ μέτοικος καὶ μηδενὸς τολμῶντος ἀμάχοις δυνάμεσι τοσούτων βασιλέων καὶ ἄρτι νενικηκότων ἐναντιοῦσθαι. 232. καινοτάτην δ' ἐξεῦρε συμμαχίαν – πόρος γὰρ ἐν ἀπόροις, ὅταν δικαίων καὶ φιλανθρώπων ἔργων ἐφιῆταί τις, εὑρίσκεται –· συναγαγὼν γὰρ τοὺς οἰκέτας καὶ τοῖς ἀργυρωνήτοις προστάξας οἴκοι καταμένειν – ἔδεισε γὰρ ἐξ αὐτῶν αὐτομολίαν – τοὺς οἰκότριβας καταλέγει καὶ διανείμας εἰς ἑκατονταρχίας τρισὶν ἐπῄει τάξεσιν, οὐ ταύταις πεποιθώς – πολλοστὴ γὰρ ἦν μοῖρα τῶν παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν – , ἀλλὰ τῷ ὑπερμάχῳ καὶ προαγωνιστῇ τοῦ δικαίου θεῷ. 233. συντείνων οὖν ἔσπευδε μηδὲν τάχους ἀνιείς, ἕως καιροφυλακήσας νυκτὸς ἐπιπίπτει τοῖς πολεμίοις δεδειπνοποιημένοις ἤδη καὶ πρὸς ὕπνον μέλλουσι τρέπεσθαι· καὶ τοὺς μὲν ἐν εὐναῖς ἱέρευε, τοὺς δ' ἀντιταχθέντας ἄρδην ἀνῄρει, πάντων δ' ἐρρωμένως ἐπεκράτει τῷ θαρραλέῳ τῆς ψυχῆς μᾶλλον ἢ ταῖς παρασκευαῖς. 234. καὶ οὐ πρότερον ἀνῆκεν, ἕως τὴν μὲν ἀντίπαλον στρατιὰν βασιλεῦσιν αὐτοῖς ἡβηδὸν ἀνελὼν πρὸ τοῦ στρατοπέδου κατεστόρεσε, τὸν δὲ ἀδελφιδοῦν ἀνήγαγε μετὰ λαμπρᾶς καὶ ἐπιφανεστάτης νίκης, ἅπασαν τὴν ἵππον καὶ τὴν τῶν ἄλλων πληθὺν ὑποζυγίων καὶ λείαν ἀφθονωτάτην προσπαραλαβών.

Joch ab, dann erhoben sie sich, da sie sich auf ihre (militärische) Stellung oder auf ihre Stärke verließen, wie schlechte Sklaven gegen ihre Herren.

229. Die aber erinnerten sich ihrer edlen Abstammung und rüsteten stark auf. Mit großer Verachtung zogen sie los in der Absicht, gleich beim ersten Angriff die Oberhand zu gewinnen; und als sie (mit den Aufständischen) zusammenstießen, schlugen sie die einen sofort in die Flucht, die anderen metzelten sie, sich hierhin und dorthin wendend,[191] nieder und töteten alle im wehrfähigen Alter. Sie führten eine große Menge von Kriegsgefangenen weg und verteilten sie zusammen mit der anderen Beute unter sich. Dabei führten sie auch den Neffen des Weisen fort, der vor nicht langer Zeit in eine der fünf Städte[192] umgezogen war.

230. Als dies (Abraham) durch einen von denen, die der Niederlage entkommen waren, berichtet wurde, betrübte es ihn sehr; er war davon erschüttert, konnte nicht mehr ruhig bleiben und klagte um ihn als Lebenden noch mehr, als wenn er eine Nachricht von seinem Tod erhalten hätte. Denn er wusste, dass der Tod, wie schon der Name in gewisser Weise andeutet,[193] das Ende aller Dinge im Leben ist, und besonders der Übel, während den Lebenden (weiterhin) sehr viel Unerwünschtes auflauert. 231. Als er sich nun zur Verfolgung bereitmachen wollte, um seinen Neffen zu retten, mangelte es ihm an Verbündeten, da er Fremder und Zugezogener war und niemand es wagte, den unbezwingbaren Streitkräften so vieler Könige, die eben erst einen Sieg errungen hatten, entgegenzutreten. 232. Er fand aber ein ganz neuartiges Kriegsbündnis – denn in der Ausweglosigkeit findet sich, wenn man nach gerechten und menschenfreundlichen Werken strebt, stets ein Weg: Er versammelte seine Diener, befahl den gekauften Sklaven, zu Hause zu bleiben – er fürchtete nämlich deren Fahnenflucht –, ließ stattdessen die im Haus geborenen Sklaven zum Appell antreten,[194] teilte sie in Hundertschaften ein und rückte in drei Abteilungen vor, wobei er sich nicht auf diese verließ – denn sie stellten nur einen verschwindenden Bruchteil der (Heeresmasse) der Könige dar –, sondern auf Gott, den Kämpfer und Streiter für das Gerechte.[195] 233. Zielstrebig eilte er los und ließ nicht an Geschwindigkeit nach, bis er, einen günstigen Augenblick abpassend, die Feinde nachts überfiel, als sie schon gegessen hatten und gerade schlafen gehen wollten: Die einen schlachtete er in ihrem Bett ab, die anderen, die sich ihm entgegenstellten, tötete er alle auf einmal;[196] kraftvoll überwältigte er sie alle mehr durch den Mut seiner Seele als durch seine Streitmächte. 234. Und er ließ nicht eher ab, bis er das gegnerische Heer mit den Königen selbst Mann für Mann getötet und (ihre Leiber) vor dem Lager niedergelegt, seinen Neffen aber in einem glänzenden und großartigen

235. ὃν θεασάμενος ὁ μέγας ἱερεὺς τοῦ μεγίστου θεοῦ ἐπανιόντα καὶ τροπαιοφοροῦντα σῷον μετὰ σῴου τῆς ἰδίας δυνάμεως – οὐδένα γὰρ τῶν συνόντων ἀπέβαλε – , καταπλαγεὶς τὸ μέγεθος τῆς πράξεως καὶ ὅπερ εἰκὸς ἐννοηθείς, ὡς οὐκ ἄνευ θείας ἐπιφροσύνης καὶ συμμαχίας κατωρθώθη, τὰς χεῖρας ἀνατείνας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχαῖς αὐτὸν γεραίρει καὶ ἐπινίκια ἔθυε καὶ πάντας τοὺς συναραμένους τῷ ἀγῶνι λαμπρῶς εἱστία, γεγηθὼς καὶ συνηδόμενος ὡς ἐπ' οἰκείῳ κατορθώματι· καὶ ἦν τῷ ὄντι οἰκεῖον αὐτῷ· "κοινὰ" γὰρ κατὰ τὴν παροιμίαν "τὰ φίλων", πολὺ δὲ πλέον τὰ τῶν ἀγαθῶν, οἷς ἓν τέλος εὐαρεστεῖν θεῷ.

236. Ταῦτα μὲν οὖν αἱ ῥηταὶ γραφαὶ περιέχουσιν. ἀσώματα δὲ ὅσοι καὶ γυμνὰ θεωρεῖν τὰ πράγματα δύνανται, οἱ ψυχῇ μᾶλλον ἢ σώματι ζῶντες, φήσουσι τῶν ἐννέα βασιλέων τοὺς μὲν τέτταρας εἶναι τὰς ἐν ἡμῖν τῶν τεττάρων παθῶν δυνάμεις, ἡδονῆς, ἐπιθυμίας, φόβου, λύπης, τοὺς δὲ πέντε τὰς ἰσαρίθμους αἰσθήσεις, ὅρασιν, ἀκοήν, γεῦσιν, ὄσφρησιν, ἁφήν. 237. τρόπον γάρ τινα βασιλεύουσι καὶ ἄρχουσιν ἡμῶν ἀνημμέναι τὸ κράτος, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως· ὑπήκοοι γὰρ αἱ πέντε τῶν τεττάρων εἰσὶ καὶ φόρους αὐταῖς καὶ δασμοὺς ἀναγκαίους φέρουσιν ὑπὸ φύσεως ὁρισθέντας. 238. ἐξ ὧν γὰρ ἂν ἴδωμεν ἢ ἀκούσωμεν ἢ ὀσφρανθῶμεν ἢ γευσώμεθα ἢ ἁψώμεθα, λῦπαι καὶ ἡδοναὶ καὶ φόβοι καὶ ἐπιθυμίαι συνίστανται, μηδενὸς τῶν παθῶν καθ' αὑτὸ σθένοντος, εἰ μὴ ἐχορηγεῖτο ταῖς διὰ τῶν αἰσθήσεων παρασκευαῖς – 239. αὗται γὰρ ἐκείνων δυνάμεις εἰσίν –, ἢ διὰ χρωμάτων καὶ σχημάτων ἢ διὰ φωνῆς τῆς ἐν τῷ λέγειν ἢ ἀκούειν ἢ διὰ χυλῶν ἢ δι' ἀτμῶν ἢ τῶν ἐν ἁπτοῖς, ἃ μαλακὰ καὶ σκληρὰ ἢ τραχέα καὶ λεῖα ἢ θερμὰ καὶ ψυχρά· ταῦτα γὰρ πάντα διὰ τῶν αἰσθήσεων ἑκάστῳ τῶν παθῶν χορηγεῖται. 240. καὶ μέχρι μὲν οἱ λεχθέντες ἀποδίδονται φόροι, μένει τοῖς βασιλεῦσιν ἡ ὁμαιχμία, ὅταν δὲ μηκέθ' ὁμοίως συντελῶνται, στάσεις εὐθὺς καὶ πόλεμοι συνίστανται· τοῦτο δὲ συμβαίνειν ἔοικεν, ὅταν ἀφικνῆται τὸ ἐπώδυνον γῆρας, ἐν ᾧ τῶν μὲν παθῶν ἀσθενέστερον οὐδὲν γίνεται, τάχα δὲ καὶ τῆς παλαιᾶς δυνάμεως κραταιότερον, ἀμυδραὶ δὲ ὄψεις καὶ ὦτα δυσήκοα καὶ ἑκάστη τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἀμβλυτέρα, μηκέθ' ὁμοίως ἕκαστα ἀκριβοῦν καὶ δικάζειν δυναμένη μηδ' ἴσα τῷ

Sieg zurückgebracht und bei der Gelegenheit auch noch den (gegnerischen) Pferdebestand,[197] eine Menge von anderen Lasttieren und überreiche Beute an sich genommen hatte.

235. Als der große Priester[198] des größten Gottes sah, dass (Abraham) zurückkehrte und wohlbehalten mit seiner eigenen, ebenfalls wohlbehaltenen Streitmacht die Siegeszeichen heimtrug – denn er hatte keinen einzigen von seinen Begleitern verloren –, war er erstaunt über die Größe der Tat und dachte zu Recht, dass dies nicht ohne göttliche Aufsicht und Kampfunterstützung gelungen sein konnte; er breitete die Hände zum Himmel aus, ehrte ihn[199] mit Gebeten, brachte Siegesopfer dar und bewirtete alle, die am Kampf teilgenommen hatten, festlich, da er erfreut und beglückt war wie bei einem eigenen Erfolg. Und es war auch tatsächlich sein eigener: Denn nach dem Sprichwort „ist das, was Freunden gehört, gemeinsam“;[200] noch viel mehr aber gilt dies für das, was den Guten gehört, deren einziges Ziel es ist, Gott zu gefallen.[201]

4.2.3.2. Allegorische Auslegung (236–244)

236. Dies also beinhaltet der Wortlaut der Schriften. Diejenigen aber, die fähig sind, die Dinge körperlos und nackt zu betrachten, die mehr mit der Seele als mit dem Körper leben, sagen, von den neun Königen seien die vier die in uns (wirkenden) Kräfte der vier Leidenschaften: Lust, Begierde, Angst und Trübsal. Die fünf seien hingegen die in gleicher Anzahl vorhandenen Sinne: Seh-, Hör-, Geschmacks-, Geruchs- und Tastsinn. 237. Denn sie sind in gewisser Weise unsere Könige und Herrscher, da sie mit Macht ausgestattet sind, aber nicht alle in gleicher Weise: Denn die fünf sind Untergebene der vier und zahlen ihnen Abgaben und von der Natur festgelegte Zwangssteuern. 238. Aus dem, was wir sehen, hören, riechen, schmecken oder tasten, entstehen nämlich Betrübnisse, Lüste, Ängste und Begierden, und keine dieser Leidenschaften hätte aus sich heraus Macht, wenn sie nicht mit dem versorgt würde, was die Sinne bereitstellen – 239. denn darin besteht die Macht jener (Leidenschaften) –, sei es in Gestalt von Farben und Formen, von gesprochenen oder gehörten Lauten, von Geschmacksrichtungen, Gerüchen oder von haptischen Empfindungen, die weich und hart, rau und glatt oder warm und kalt sein können. Dies alles wird jeder Leidenschaft durch die Sinne bereitgestellt. 240. Und solange die genannten Abgaben gezahlt werden, bleibt die Allianz der Könige bestehen; wenn sie aber nicht mehr gezahlt werden wie bisher, entstehen sofort Aufstände und Kriege. Dies scheint zu geschehen, wenn das schmerzvolle Alter erreicht ist, in dem zwar keine Leidenschaft schwächer wird – sondern vielleicht sogar stärker als

πλήθει ὑποτελεῖν· εἰκότως οὖν ἐξασθενήσασαι πάντα τρόπον καὶ κλιθεῖσαι δι' αὐτῶν ὑπὸ τῶν ἀντιπάλων παθῶν ῥᾳδίως ἀνατρέπονται. 241. φυσικώτατα δὲ ἐκεῖνο εἴρηται, ὅτι τῶν πέντε βασιλέων δύο μὲν εἰς φρέατα ἐμπίπτουσι, τρεῖς δὲ πρὸς φυγὴν ὥρμησαν· ἁφὴ μὲν γὰρ καὶ γεῦσις ἄχρι τῶν τοῦ σώματος βαθυτάτων ἀφικνοῦνται σπλάγχνοις παραπέμπουσαι τὰ οἰκεῖα πρὸς διοίκησιν, ὀφθαλμοὶ δὲ καὶ ὦτα καὶ ὄσφρησις ἔξω τὰ πολλὰ βαίνουσαι ἀποδιδράσκουσι τὴν δουλείαν τοῦ σώματος. 242. οἷς ἅπασιν ἐφεδρεύων ὁ ἀστεῖος, ἐπειδὴ κατεῖδε τὰ σύμμαχα καὶ φίλα πρὸ μικροῦ νοσοῦντα καὶ πόλεμον ἀντ' εἰρήνης ταῖς ἐννέα βασιλείαις γενόμενον, πρὸς τὰς πέντε τῶν τεττάρων περὶ κράτους ἀρχῆς ἁμιλλωμένων, ἐξαπιναίως καιροφυλακήσας ἐπιτίθεται, φιλοτιμούμενος δημοκρατίαν, τὴν ἀρίστην τῶν πολιτειῶν, ἀντὶ τυραννίδων καὶ δυναστειῶν ἐν τῇ ψυχῇ καταστήσασθαι καὶ τὸ ἔννομον καὶ τὸ δίκαιον ἀντὶ παρανομίας καὶ ἀδικίας, αἳ τέως ἐπεκράτουν.

243. ἔστι δ' οὐ πλάσμα μύθου τὸ λεχθέν, ἀλλὰ πρᾶγμα τῶν ἀψευδεστάτων ἐν ἡμῖν αὐτοῖς θεωρούμενον· πολλάκις μὲν γὰρ ὁμόνοιαν τὴν πρὸς τὰ πάθη διατηροῦσιν αἱ αἰσθήσεις χορηγοῦσαι τὰ αἰσθητὰ αὑτοῖς, πολλάκις δὲ καὶ στασιάζουσι μηκέτ' ἀξιοῦσαι τὰ ἴσα τελεῖν ἢ μὴ δυνάμεναι διὰ τὸ παρεῖναι τὸν σωφρονιστὴν λόγον· ὃς ἐπειδὰν ἀναλάβῃ τὴν αὑτοῦ παντευχίαν, τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τούτων δόγματα καὶ θεωρήματα, δύναμιν ἀνανταγώνιστον, ἐρρωμενέστατα κρατεῖ· φθαρτὰ γὰρ ἀφθάρτῳ συνοικεῖν οὐ θέμις.

244. αἱ μὲν οὖν ἐννέα δυναστεῖαι τεττάρων παθῶν καὶ πέντε αἰσθήσεων φθαρταί τε καὶ φθορᾶς αἴτιαι, ὁ δ' ὁρμητηρίῳ χρώμενος ταῖς ἀρεταῖς λόγος ἱερὸς καὶ θεῖος ὄντως, ἐν ἀριθμῷ ταττόμενος δεκάδι τῇ παντελείᾳ, πρὸς ἅμιλλαν ἐλθών, ἐρρωμενεστέρᾳ δυνάμει τῇ κατὰ θεὸν χρώμενος ἀνὰ κράτος νικᾷ τὰς εἰρημένας δυναστείας.

früher –, aber die Augen trüb, die Ohren schwerhörig und auch die anderen Sinne stumpfer werden, da sie nicht mehr wie bisher alles klar verstehen und beurteilen und nicht mehr das gleiche Pensum erfüllen können. So werden sie natürlich, da sie in jeder Hinsicht geschwächt sind und schon von selbst dahinsinken, von den gegen sie kämpfenden Leidenschaften leicht zu Fall gebracht. 241. Das Wesen der Sache ist besonders gut durch die folgende Aussage getroffen, dass von den fünf Königen zwei in Brunnen fielen und drei die Flucht ergriffen.[202] Tast- und Geschmackssinn reichen nämlich bis in die Tiefen des Körpers hinein, insofern sie den dortigen Organen zuführen, was diese verarbeiten können; Augen, Ohren und Geruchssinn richten sich dagegen meistens nach außen und entkommen so der Knechtschaft des Körpers. 242. Diesen allen lauert der Edle auf, nachdem er gesehen hat, dass im Argen liegt, was vor kurzem noch verbündet und befreundet war, und dass in den neun Königreichen Krieg statt Frieden herrscht, da die vier gegen die fünf um die Vorherrschaft kämpfen: Einen günstigen Augenblick abpassend greift er sie unerwartet an, da er den Ehrgeiz hat, die Demokratie, die beste der Staatsformen,[203] an Stelle von Tyranneien und Gewaltherrschaften in der Seele zu etablieren, und das Gesetzeskonforme und Gerechte an Stelle von Gesetzwidrigkeit und Unrecht, die bisher geherrscht haben.

243. Das Gesagte ist aber keine Erdichtung eines Mythos, sondern eine Tatsache – und zwar eine der untrüglichsten –, die in uns selbst beobachtet werden kann. Denn oft bewahren die Sinne gegenüber den Leidenschaften Eintracht, indem sie ihnen die Sinneseindrücke bereitstellen, oft aber rebellieren sie auch, da sie meinen, nicht mehr das gleiche (Pensum) leisten zu müssen, oder dies gar nicht können, weil die Vernunft als Mäßigerin anwesend ist. Sobald diese ihre volle Rüstung angelegt hat, nämlich die Tugenden und deren Prinzipien und Lehrsätze – eine unbezwingbare Macht! –, trägt sie einen gewaltigen Sieg davon; denn es ist unmöglich, dass Vergängliches mit Unvergänglichem zusammenwohnt.[204]

244. Die neun Gewaltherrschaften der vier Leidenschaften und fünf Sinne sind also vergänglich und Ursachen von Vergänglichkeit; die heilige und wahrhaft göttliche Vernunft[205] hingegen, die als ihr militärisches Basislager die Tugenden verwendet und die ihren Platz bei der absolut vollkommenen Zahl Zehn hat,[206] geht in den Kampf und besiegt durch den Einsatz ihrer stärkeren, von Gott her stammenden Kraft mit aller Macht[207] die genannten Gewaltherrschaften.

245. Χρόνῳ δ' ὕστερον αὐτῷ τελευτᾷ ἡ γυνὴ θυμηρεστάτη καὶ τὰ πάντα ἀρίστη, μυρία δείγματα τῆς φιλανδρίας ἐνεγκαμένη, τὴν σὺν αὐτῷ τῶν συγγενῶν ἀπόλειψιν, τὴν ἐκ τῆς οἰκείας ἀνενδοίαστον μετάστασιν, τὰς ἐπὶ τῆς ἀλλοδαπῆς συνεχεῖς καὶ ἐπαλλήλους πλάνας, τὰς κατὰ λιμὸν ἐνδείας, τὰς ἐν πολέμοις συστρατείας. 246. ἀεὶ γὰρ καὶ πανταχοῦ παρῆν οὐδένα τόπον ἢ καιρὸν ἀπολείπουσα, κοινωνὸς ὄντως βίου καὶ τῶν κατὰ τὸν βίον πραγμάτων, ἐξ ἴσου δικαιοῦσα μετέχειν ἀγαθῶν ὁμοῦ καὶ κακῶν· οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιαι τὰς μὲν κακοπραγίας ἀπεδίδρασκε, ταῖς δ' εὐτυχίαις ἐφήδρευεν, ἀλλὰ τὸν ἐν ἀμφοτέραις κλῆρον ὡς ἐπιβάλλοντα καὶ ἁρμόττοντα γαμετῇ μετὰ προθυμίας πάσης ἀνεδέχετο.

247. πολλὰ δὲ ἔχων ἐγκώμια τῆς ἀνθρώπου διεξιέναι, ἑνὸς ὑπομνησθήσομαι, ὃ γενήσεται καὶ τῶν ἄλλων σαφεστάτη πίστις. ἄγονος γὰρ οὖσα καὶ στεῖρα, δείσασα μὴ κατὰ τὸ παντελὲς ἔρημος γενεᾶς ὁ θεοφιλὴς οἶκος ἀπολειφθῇ, προσελθοῦσα τῷ ἀνδρί φησι τάδε· 248. "πολὺν μὲν ἤδη χρόνον συμβιοῦμεν ἀλλήλοις εὐαρεστοῦντες, οὗ δὲ χάριν καὶ αὐτοὶ συνεληλύθαμεν καὶ ἡ φύσις τὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡρμόσατο κοινωνίαν, τέκνων γένεσις οὐκ ἔστιν, ἀλλ' οὐδ' εἰσαῦθις ἐξ ἐμοῦ γε ὑπερήλικος ἤδη γεγονυίας ἐλπίζεται. 249. μὴ δὴ παραπόλαυε τῆς ἐμῆς ἀγονίας μηδ' ἕνεκα τῆς πρὸς ἐμὲ εὐνοίας αὐτὸς δυνάμενος εἶναι πατὴρ κεκώλυσο· ζηλοτυπία γὰρ οὐκ ἂν γένοιτό μοι πρὸς ἑτέραν, ἣν οὐ δι' ἐπιθυμίαν ἄλογον ἄξῃ, νόμον δὲ φύσεως ἐκπιμπλὰς ἀναγκαῖον. 250. οὗ χάριν οὐχ ὑπερθήσομαι νυμφοστολεῖν ὡς τὸ ἐνδέον ἐμοὶ μέλλουσαν ἐκπληροῦν· καὶ εἴ γε ἀπαντήσειαν αἱ περὶ σπορᾶς τέκνων εὐχαί, σὰ μὲν ἔσται τὰ γεννώμενα γνήσια, θέσει δὲ πάντως ἐμά. 251. πρὸς δὲ τὸ ἀνύποπτον τῆς ζηλοτυπίας ἐμήν, εἰ βούλει, θεράπαιναν ἀγαγοῦ, τὸ μὲν σῶμα δούλην, ἐλευθέραν δὲ καὶ εὐγενῆ τὴν διάνοιαν, ἧς ἐκ πολλῶν χρόνων πεῖραν ἔλαβον καὶ βάσανον, ἀφ' ἧς ἡμέρας τὸ πρῶτον εἰς τὴν ἐμὴν οἰκίαν ἤχθη, γένος μὲν Αἰγυπτίαν, τὴν δὲ προαίρεσιν Ἑβραίαν.

4.2.4. Abrahams Verhalten beim Tod Saras (245–261)

4.2.4.1. Saras Tugend (245–246)

245. Einige Zeit später starb seine stets sein Herz erfreuende und in jeder Hinsicht ausgezeichnete Frau,[208] die ihm unzählige Beweise der Liebe zu ihm als ihrem Mann erbracht hatte:[209] die einvernehmliche Zurücklassung der Verwandten, die Auswanderung aus der Heimat ohne zu zögern, das ständige und unaufhörliche Herumziehen im Ausland, die Entbehrungen in Zeiten der Hungersnot, ihre Teilnahme an Kriegszügen.[210] 246. Denn immer und überall war sie an seiner Seite, an keinem Ort und zu keinem Zeitpunkt ließ sie ihn allein: Sie war ihm eine echte Partnerin im Leben und in den Angelegenheiten des Lebens, da sie es für richtig hielt, an Gutem wie an Schlechtem gleichermaßen Anteil zu nehmen. Sie flüchtete nämlich nicht etwa wie manch (andere) Frauen vor Missgeschicken und lauerte nur auf glückliche Ereignisse, sondern sie akzeptierte mit großer Bereitwilligkeit ihren Anteil an beidem, wie es einer Ehefrau zukommt und für sie angemessen ist.

4.2.4.2. Einschub: ein Beispiel für Saras Tugend (247–254)

247. Ich hätte viele Lobesworte[211] über diese Frau anzuführen, möchte aber nur eines erwähnen, das auch für die übrigen ein ganz klarer Beweis sein soll.[212] Da sie kinderlos und unfruchtbar war und fürchtete, dass ihr von Gott geliebtes Haus ganz ohne Nachkommen bleiben würde, ging sie zu ihrem Mann und sagte: 248. „Schon lange Zeit leben wir zusammen und erfreuen uns aneinander; aber der Zweck, zu dem wir auch körperlich zusammengekommen sind und um dessentwillen die Natur die Gemeinschaft von Mann und Frau arrangiert hat, nämlich die Geburt von Kindern, ist noch nicht (erfüllt), und dies ist auch in Zukunft von mir, da ich über das gebärfähige Alter schon hinaus bin, nicht mehr zu erwarten. 249. Du freilich sollst nicht Leidtragender meiner Kinderlosigkeit sein, und wegen deiner Zuneigung zu mir soll dir nicht auch selbst die Möglichkeit einer Vaterschaft verwehrt bleiben. Es würde sich nämlich bei mir keine Eifersucht auf eine andere (Frau) entwickeln, die du dir nicht aus unvernünftiger Begierde, sondern zur Erfüllung eines notwendigen Gesetzes der Natur nimmst.[213] 250. Deswegen will ich es nicht aufschieben, dir eine Braut zuzuführen, damit sie ermöglicht, was mir fehlt. Und wenn unser Kinderwunsch in Erfüllung gehen sollte, dann werden es deine leiblichen Kinder sein, durch Adoption aber auch ganz meine. 251. Damit du aber ganz ohne Argwohn bezüglich meiner Eifersucht bist, nimm dir, wenn du willst,[214] meine Magd, die zwar körperlich eine Sklavin, aber frei und edel in ihrem Denken ist: Ich habe sie seit langer Zeit einer Prüfung und

252. ἔστι μὲν ἡμῖν οὐσία πολλὴ καὶ ἄφθονος πλοῦτος, οὐχ ὡς μετοίκοις – ἤδη γὰρ τῶν αὐτοχθόνων τοὺς ἐν εὐτυχίαις λαμπραῖς ὑπερβάλλομεν –, κληρονόμος δ' οὐδεὶς ἀποδέδεικται καὶ διάδοχος, καίτοι γε εἶναι δυνάμενος, ἂν ταῖς ἐμαῖς παραινέσεσι πεισθῇς."

253. ὁ δὲ θαυμάσας τῆς γυναικὸς ἔτι μᾶλλον τὴν ἀεὶ καινουμένην φιλανδρίαν καὶ νεάζουσαν καὶ τὸ περὶ τοῦ μέλλοντος ἐξεταστικὸν καὶ προμηθὲς ἄγεται τὴν ὑπ' αὐτῆς δοκιμασθεῖσαν ἄχρι τοῦ παιδοποιήσασθαι, ὡς δ' οἱ σαφέστατα διηγούμενοί φασιν, ἄχρι τοῦ μόνον ἐγκύμονα γενέσθαι· γενομένης δ' οὐκ εἰς μακράν, ἀποσχέσθαι διά τε φυσικὴν ἐγκράτειαν καὶ τὴν τιμήν, ἣν ἀπένεμε τῇ γαμετῇ. 254. γίνεται μὲν οὖν υἱὸς ἐκ τῆς θεραπαινίδος εὐθὺς τότε, γίνεται δὲ καὶ μακροῖς χρόνοις ὕστερον γνήσιος ἀπεγνωκόσι τὴν ἐξ ἀλλήλων γένεσιν, ἆθλον καλοκἀγαθίας ἐλπίδος πάσης τελειότερον τοῦ φιλοδώρου θεοῦ παρασχόντος.

255. Τοσαῦτα μὲν ἀπόχρη δείγματα περὶ τῆς γυναικὸς εἰρῆσθαι, πλείω δ' ἐστὶν ἐγκώμια τοῦ σοφοῦ, ὧν ὀλίγῳ πρότερον ἔνια διεξῆλθον· λέξω δὲ καὶ τὸ περὶ τὴν τελευτὴν τῆς γυναικὸς οὐκ ἄξιον ἔργον ἡσυχασθῆναι. 256. τοιαύτην γὰρ ἀποβαλὼν κοινωνὸν τοῦ σύμπαντος βίου, οἵαν ἔδειξεν ὁ λόγος καὶ μηνύουσιν οἱ χρησμοί, τῆς λύπης ἐπαποδυομένης ἤδη καὶ κατὰ τῆς ψυχῆς κονιομένης ὥσπερ ἀθλητὴς ἐπεκράτησε ῥώσας καὶ θαρσύνας εὖ μάλα τὸν ἀντίπαλον φύσει τῶν παθῶν λογισμόν, ᾧ συμβούλῳ παρὰ πάντα τὸν βίον χρώμενος τότε διαφερόντως ἠξίωσε πείθεσθαι τὰ βέλτιστα παραινοῦντι καὶ συμφέροντα. 257. ἦν δὲ ταυτί· μήτε πλέον τοῦ μετρίου σφαδᾴζειν ὡς ἐπὶ καινοτάτῃ καὶ ἀγενήτῳ συμφορᾷ μήτε ἀπαθείᾳ καθάπερ μηδενὸς ὀδυνηροῦ συμβεβηκότος χρῆσθαι, τὸ δὲ μέσον πρὸ τῶν ἄκρων ἑλόμενον μετριοπαθεῖν πειρᾶσθαι, τῇ μὲν φύσει τὸ οἰκεῖον χρέος ἀπολαβούσῃ μὴ δυσχεραίνοντα, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἡσυχῇ καὶ πρᾴως ἐπελαφρίζοντα.

Bewährungsprobe unterzogen von dem Tag an, an dem sie zum ersten Mal in mein Haus kam. Der Abstammung nach ist sie Ägypterin, nach eigener Wahl aber Hebräerin.[215]

252. Wir haben zwar viel Besitz und Reichtum im Überfluss, nicht wie es sonst bei Zugezogenen (der Fall ist) – denn wir übertreffen darin sogar schon diejenigen unter den Einheimischen, die in besonders wohlhabenden Verhältnissen (leben) –, aber es zeigt sich kein Erbe und Nachfolger; doch es könnte einer da sein, wenn du meinen Ratschlägen folgst."[216]

253. Da bewunderte er umso mehr die sich immer wieder erneuernde und stets junggebliebene Liebe seiner Frau zu ihm als ihrem Mann und ihre Überlegung und Vorsorge für die Zukunft, und er nahm die von ihr als bewährt Empfohlene zu sich, bis sie ein Kind zur Welt brachte; wie aber die besonders genauen Ausleger sagen,[217] nur bis sie schwanger wurde. Als dies bald darauf geschah, habe er sich von ihr ferngehalten wegen seiner natürlichen Enthaltsamkeit wie auch wegen der Ehrerbietung, die er seiner Gattin entgegenbrachte. 254. Es wurde ihm also damals von der Magd ein Sohn geboren. Lange Zeit später aber, als sie die Hoffnung auf einen gemeinsamen Nachkommen schon aufgegeben hatten, wurde ihnen ein ehelicher Sohn geboren, da ihnen Gott in seiner Großzügigkeit eine Belohnung für ihre Rechtschaffenheit gewährte, die alle Erwartungen übertraf.

4.2.4.3. Abrahams Trauer um Sara (255–261)

255. Die Anführung dieser Beispiele bezüglich der Frau soll genügen; zahlreicher sind die Lobesworte (des Mose) über den Weisen, von denen ich vorher schon einige besprochen habe. Ich möchte aber auch noch (sein Verhalten) beim Tod seiner Frau anführen,[218] denn es wäre nicht recht, diese Begebenheit stillschweigend zu übergehen. 256. Obwohl er nämlich seine lebenslange Partnerin verloren hatte,[219] die von so edlem Charakter war, wie es meine Darlegung gezeigt hat und wie es die Orakelsprüche offenbaren, besiegte er wie ein Wettkämpfer die Trauer, die sich schon zum Kampf gegen seine Seele entkleidet und mit Staub bestreut hatte, indem er die natürliche Gegenspielerin der Leidenschaften ganz besonders stärkte und kräftigte, nämlich die Vernunft: Er hatte sie schon sein ganzes Leben lang als Beraterin herangezogen und hielt es gerade in dieser Situation für besonders angemessen, ihr zu folgen, da sie ihm das Beste und für ihn Zuträgliche empfahl. 257. Das war Folgendes: Weder mehr als das übliche Maß aus der Fassung zu geraten wie bei einem ganz neuartigen und noch nie dagewesenen Unglück, noch sich ganz unemotional zu verhalten, als ob gar nichts

258. μαρτυρίαι δὲ τούτων ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις κατάκεινται, ἃς οὐ θέμις ψευδομαρτυριῶν ἁλῶναι, μηνύουσαι ὅτι βραχέα τῷ σώματι ἐπιδακρύσας θᾶττον ἀπανέστη τοῦ νεκροῦ, τὸ πενθεῖν ἐπὶ πλέον, ὡς ἔοικεν, ἀλλότριον ἡγησάμενος σοφίας, ὑφ' ἧς ἀνεδιδάχθη τὸν θάνατον νομίζειν μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης· ἦλθε δέ, ὡς ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ δεδήλωται, παρὰ θεοῦ. 259. καθάπερ δὲ οὐδεὶς ἂν ἄχθοιτο τῶν μετρίων χρέος ἢ παρακαταθήκην ἀποτίνων τῷ προεμένῳ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ τῆς φύσεως ἀπολαμβανούσης τὰ οἰκεῖα χαλεπαίνειν ᾤετο δεῖν, ἀλλὰ τοῖς ἀναγκαίοις ἀσμενίζειν.

260. ὡς δ' ἧκον οἱ ἐν τέλει τῶν κατὰ τὴν χώραν συναλγήσοντες, ἰδόντες οὐδὲν τῶν ἐν ἔθει παρ' αὐτοῖς γινομένων ἐπὶ τοῖς πενθοῦσιν, οὐκ ὀλόφυρσιν, οὐ θρῆνον, οὐ κοπετόν, οὐκ ἀνδρῶν, οὐ γυναικῶν, ἀλλὰ τῆς συμπάσης οἰκίας εὐσταθῆ καὶ νηφάλιον κατήφειαν, ἐθαύμαζον οὐ μετρίως καὶ τὸν ἄλλον βίον προκαταπεπληγμένοι τοῦ ἀνδρός. 261. εἶτ' οὐ στέγοντες ἐν ἑαυτοῖς τὰ τῆς ἀρετῆς αὐτοῦ μεγέθη καὶ κάλλη – πάντα γὰρ ἦν ἐξαίρετα – προσελθόντες ἐξεφώνησαν "βασιλεὺς παρὰ θεοῦ εἶ σὺ ἐν ἡμῖν", ἀληθέστατα λέγοντες· αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι βασιλεῖαι πρὸς ἀνθρώπων καθίστανται, πολέμοις καὶ στρατείαις καὶ κακοῖς ἀμυθήτοις, ἅπερ ἀντεπιφέρουσιν ἀλληλοκτονοῦντες οἱ δυναστειῶν ἐφιέμενοι, πεζὰς καὶ ἱππικὰς καὶ ναυτικὰς δυνάμεις ἐπιτειχίζοντες· τὴν δὲ τοῦ σοφοῦ βασιλείαν ὀρέγει θεός, ἣν παραλαβὼν ὁ σπουδαῖος οὐδενὶ μὲν αἴτιος γίνεται κακοῦ, πᾶσι δὲ τοῖς ὑπηκόοις ἀγαθῶν κτήσεως ὁμοῦ καὶ χρήσεως, εἰρήνην καὶ εὐνομίαν καταγγέλλων.

Schmerzliches geschehen wäre, sondern statt der Extreme die Mitte zu wählen und sich um gemäßigte Emotionen zu bemühen; nicht der Natur zu zürnen, da sie sich nur nimmt, was ihr ohnehin gehört und was wir ihr schulden, sondern das Geschehene durch ruhiges und gelassenes Verhalten leicht erträglich zu machen.[220]

258. Zeugnisse dafür sind in den heiligen Büchern festgehalten, die man keinesfalls eines falschen Zeugnisses überführen darf: Sie offenbaren, dass (Abraham) sich, nachdem er für kurze Zeit ihren Körper beweint hatte, recht schnell von der Leiche erhob und wegging,[221] da er übermäßiges Trauern offensichtlich als der Weisheit fremd betrachtete; denn von ihr war er darin unterwiesen worden, den Tod nicht als Auslöschung der Seele zu betrachten, sondern nur als Trennung und Entkopplung vom Körper, insofern sie dorthin zurückkehrt, wo sie herkam.[222] Sie kam aber, wie in der „Weltschöpfung" dargelegt ist,[223] von Gott. 259. So wie nun kein maßvoller Mensch darüber betrübt ist, wenn er einen geschuldeten oder hinterlegten Geldbetrag an den zurückzahlt, der ihn ihm gegeben hat, ebenso war (Abraham) der Meinung, dass man, wenn die Natur sich nimmt, was ihr gehört, nicht verbittert, sondern mit dem Unvermeidbaren zufrieden sein sollte.[224]

260. Als die Obersten des Landes kamen, um an seiner Trauer Anteil zu nehmen, dabei aber nichts von dem sahen, was nach ihrer Sitte bei Trauernden üblich ist – kein Jammern, keinen Klagegesang, kein An-die-Brust-Schlagen, weder bei Männern noch bei Frauen, sondern nur eine stille und nüchterne Bedrücktheit im ganzen Haus –, da wunderten sie sich maßlos,[225] zumal sie auch über das sonstige Leben des Mannes bereits gestaunt hatten. 261. Deshalb konnten sie (ihre Verwunderung über) die Größe und Schönheit seiner Tugend – denn diese waren ganz außergewöhnlich – nicht mehr für sich behalten, kamen zu ihm und riefen aus: „Ein von Gott (eingesetzter) König bist du unter uns."[226] Und sie sagten es vollkommen zutreffend: Denn alle anderen Königsherrschaften werden von Menschen errichtet, und zwar durch Kriege, Feldzüge und zahllose Übel, die die Machtgierigen einander zufügen, indem sie sich gegenseitig umbringen und Streitkräfte zu Fuß, zu Pferde und zu Wasser aufrüsten. Die Königsherrschaft des Weisen aber verleiht Gott,[227] und der Treffliche wird, wenn er sie empfängt, für niemand Urheber eines Übels, sondern für alle Untergebenen Urheber des Erwerbs und Gebrauchs des Guten, indem er Frieden und Ordnung ausruft.[228]

262. Ἔστι δὲ καὶ ἀνάγραπτος ἔπαινος αὐτῷ χρησμοῖς μαρτυρηθείς, οὓς Μωυσῆς ἐθέσπισε*, δι' οὗ μηνύεται ὅτι "ἐπίστευσε τῷ θεῷ", ὅπερ λεχθῆναι μὲν βραχύτατόν ἐστιν, ἔργῳ δὲ βεβαιωθῆναι μέγιστον. 263. τίνι γὰρ ἄλλῳ πιστευτέον; ἆρά γε ἡγεμονίαις ἢ δόξαις καὶ τιμαῖς ἢ περιουσίᾳ πλούτου καὶ εὐγενείᾳ ἢ ὑγείᾳ καὶ εὐαισθησίᾳ ἢ ῥώμῃ καὶ κάλλει σώματος; ἀλλὰ ἀρχὴ μὲν πᾶσα σφαλερόν, μυρίους ἔχουσα τοὺς λοχῶντας ἐφέδρους· εἰ δέ που καὶ βεβαιωθείη, μετὰ μυρίων ὅσων κακῶν, ἃ δρῶσι καὶ πάσχουσιν οἱ ἐν ταῖς ἡγεμονίαις, βεβαιοῦται. 264. δόξαι δὲ καὶ τιμαὶ κτῆμα σφαλερώτατον, ἐν ἀκρίτοις ἤθεσι καὶ πτηνοῖς λόγοις ἀνεξετάστων ἀνθρώπων σαλεῦον· κἂν εἰ παραμένοι, γνήσιον ἀγαθὸν ἔχειν οὐ πέφυκε. 265. πλοῦτοι δὲ καὶ εὐγένειαι προσορίζονται μὲν καὶ τοῖς φαυλοτάτοις· εἰ δὲ καὶ μόνοις σπουδαίοις, ἐγκώμια προγόνων καὶ τύχης ἀλλ' οὐ τῶν ἐχόντων εἰσίν. 266. ἀλλ' οὐδ' ἐπὶ τοῖς περὶ τὸ σῶμα μέγα φρονεῖν ἄξιον, ἐν οἷς τὰ ἄλογα ζῷα πλεονεκτεῖ· τίς γὰρ ἀνθρώπων ἰσχυρότερος ἢ ῥωμαλεώτερος ταύρου μὲν ἐν ἡμέροις, ἐν δ' ἀγρίοις λέοντος; τίς δ' ὀξυωπέστερος ἱέρακος ἢ ἀετοῦ; τίς δὲ περὶ ἀκοὴν εὐτυχὴς οὕτως, ὡς τῶν ζῴων τὸ νωθέστατον, ὄνος; τίς δὲ περὶ τὰς ὀσφρήσεις κυνὸς ἀκριβέστερος, ὅν φασιν οἱ κυνηγετικοὶ ῥινηλατοῦντα τοῖς μακρὰν πτώμασιν εὐσκόπως ἐπιτρέχειν οὐ προϊδόμενον; ὅπερ γὰρ ὄψις ἑτέροις, τοῦτο μυκτῆρες κυσὶ θηρευτικοῖς καὶ ἰχνευτικοῖς. 267. ὑγιεινότατά γε μὴν καὶ ὡς ἔνι μάλιστα ἄνοσα πλεῖστα τῶν ἀλόγων ζῴων ἐστίν. ἐν δὲ τῷ περὶ κάλλους ἀγῶνι καὶ τῶν ἀψύχων ἔνιά μοι δοκεῖ νικᾶν δύνασθαι τὰς ἀνδρῶν ὁμοῦ καὶ γυναικῶν εὐμορφίας καὶ ὑπερβάλλειν, ἀγάλματα καὶ ξόανα καὶ ζωγραφήματα καὶ συνόλως ὅσα γραφικῆς ἔργα καὶ πλαστικῆς ἐν ἑκατέρᾳ τέχνῃ κατορθούμενα, περὶ ἃ σπουδάζουσιν Ἕλληνες ὁμοῦ καὶ βάρβαροι πρὸς κόσμον τῶν πόλεων ἐν τοῖς ἐπιφανεστάτοις χωρίοις ἀνατιθέντες.

4.3. Lobesworte der Schrift über Abraham (262–275)

4.3.1. Abraham vertraute auf Gott (262–269)

262. Es gibt aber auch ein niedergeschriebenes Lobeswort über ihn, das von den Orakelsprüchen bezeugt wird, die Mose verkündet hatte. Durch diesen wird offenbart, dass (Abraham) „auf Gott vertraute“,[229] was zwar sehr leicht gesagt ist, aber eine gewaltige (Herausforderung darstellt), es auch in die Tat umzusetzen. 263. Denn worauf sonst soll man vertrauen? Auf hohe Ämter, auf Ruhm und Ehrungen, auf Reichtum im Überfluss und edle Abstammung, auf Gesundheit und schnelles Auffassungsvermögen, oder auf Stärke und Schönheit des Körpers? Doch Macht ist stets eine risikoreiche (Angelegenheit), da es Unzählige gibt, die ihr im Hinterhalt auflauern. Wenn sie aber irgendwann gesichert wird, dann geschieht diese Sicherung durch unzählige Übeltaten, die die Machthaber verüben und auch selbst erleiden. 264. Ruhm und Ehrungen sind ein sehr risikoreicher Besitz, denn er kann durch unbedachte Gewohnheiten und windige Worte gedankenloser Menschen erschüttert werden. Und selbst wenn er länger währt, so liegt es in der Natur der Sache, dass darin kein echtes Gut enthalten ist. 265. Reichtum und edle Abstammung kann man auch bei den Schlechtesten antreffen. Und selbst wenn sie allein den Trefflichen (zukämen), so gebührt doch das Lob dafür den Vorfahren oder dem Schicksal, aber nicht den Besitzern. 266. Und schließlich täte man nicht gut daran, auf die körperlichen (Eigenschaften) stolz zu sein, bei denen die vernunftlosen Tiere im Vorteil sind: Denn welcher Mensch ist stärker und kräftiger als der Stier unter den zahmen oder als der Löwe unter den wilden Tieren? Wer kann schärfer sehen als der Falke oder der Adler? Wer ist mit einem so guten Gehör ausgestattet wie das faulste aller Tiere, der Esel? Wer hat einen feineren Geruchssinn als der Hund, der – so sagen die Jäger[230] – nur seiner Nase folgend zielstrebig zu einer weit entfernten Beute läuft, ohne sie vorher gesehen zu haben? Was für andere die Sehkraft ist, das sind für Jagd- und Spürhunde die Nasenlöcher. 267. Sehr gesund und in aller Regel krankheitsfrei sind freilich auch die meisten vernunftlosen Tiere. Im Wettbewerb um die Schönheit können, wie mir scheint, sogar einige unbeseelte Objekte den Sieg über die Anmut von Männern wie von Frauen davontragen und sie übertreffen: Standbilder, Schnitzwerke, Gemälde und überhaupt so viele Werke der Malerei und Bildhauerei, die Meisterleistungen dieser beiden Künste sind; Griechen wie Barbaren begeistern sich für sie, indem sie sie zum Schmuck der Städte an den am besten einsehbaren Plätzen aufstellen.

268. μόνον οὖν ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν ἡ πρὸς θεὸν πίστις, παρηγόρημα βίου, πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων, ἀφορία μὲν κακῶν, ἀγαθῶν δὲ φορά, κακοδαιμονίας ἀπόγνωσις, γνῶσις εὐσεβείας, κλῆρος εὐδαιμονίας, ψυχῆς ἐν ἅπασι βελτίωσις ἐπερηρεισμένης καὶ ἐφιδρυμένης τῷ πάντων αἰτίῳ καὶ δυναμένῳ μὲν πάντα, βουλομένῳ δὲ τὰ ἄριστα. 269. καθάπερ γὰρ οἱ μὲν δι' ὀλισθηρᾶς ὁδοῦ βαδίζοντες ὑποσκελίζονται καὶ πίπτουσιν, οἱ δὲ διὰ ξηρᾶς καὶ λεωφόρου ἀπταίστῳ χρῶνται πορείᾳ, οὕτως οἱ διὰ τῶν σωματικῶν μὲν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ψυχὴν ἄγοντες οὐδὲν ἀλλ' ἢ πίπτειν αὐτὴν ἐθίζουσιν – ὀλισθηρὰ γὰρ ταῦτά γε καὶ πάντων ἀβεβαιότατα – , οἱ δὲ διὰ τῶν κατὰ τὰς ἀρετὰς θεωρημάτων ἐπὶ θεὸν σπεύδοντες ἀσφαλῆ καὶ ἀκράδαντον ὁδὸν εὐθύνουσιν, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὅτι ὁ μὲν ἐκείνοις πεπιστευκὼς ἀπιστεῖ θεῷ, ὁ δ' ἀπιστῶν ἐκείνοις πεπίστευκε θεῷ.

270. ἀλλ' οὐ μόνον τὴν πρὸς τὸ ὂν πίστιν αὐτῷ μαρτυροῦσιν οἱ χρησμοί, τὴν βασιλίδα τῶν ἀρετῶν, ἀλλὰ καὶ πρῶτον αὐτὸν ἀπεφήναντο "πρεσβύτερον", τῶν πρὸ αὐτοῦ τριπλάσια καὶ πολλαπλάσια ἔτη βιωσάντων, ὧν οὐδένα παρειλήφαμεν ἀξιωθέντα ταύτης τῆς προσρήσεως. 271. καὶ μήποτ' εἰκότως· ὁ γὰρ ἀληθείᾳ πρεσβύτερος οὐκ ἐν μήκει χρόνων ἀλλ' ἐν ἐπαινετῷ καὶ τελείῳ βίῳ θεωρεῖται. τοὺς μὲν οὖν αἰῶνα πολὺν τρίψαντας ἐν τῇ μετὰ σώματος ζωῇ δίχα καλοκἀγαθίας πολυχρονίους παῖδας λεκτέον, μαθήματα πολιᾶς ἄξια μηδέποτε παιδευθέντας, τὸν δὲ φρονήσεως καὶ σοφίας καὶ τῆς πρὸς θεὸν πίστεως ἐρασθέντα λέγοι τις ἂν ἐνδίκως εἶναι πρεσβύτερον, παρωνυμοῦντα τῷ πρώτῳ. 272. τῷ γὰρ ὄντι πρῶτος ὁ σοφὸς τοῦ ἀνθρώπων γένους, ὡς κυβερνήτης μὲν ἐν νηΐ, ἄρχων δ' ἐν πόλει, στρατηγὸς δ' ἐν πολέμῳ, καὶ ψυχὴ μὲν ἐν σώματι, νοῦς δ' ἐν ψυχῇ, καὶ πάλιν οὐρανὸς μὲν ἐν κόσμῳ, θεὸς δ' ἐν οὐρανῷ.

273. ὃς τῆς πρὸς αὐτὸν πίστεως ἀγάμενος τὸν ἄνδρα πίστιν ἀντιδίδωσιν αὐτῷ, τὴν δι' ὅρκου βεβαίωσιν ὧν ὑπέσχετο δωρεῶν, οὐκέτι μόνον ὡς ἀνθρώπῳ θεός, ἀλλὰ καὶ ὡς φίλος γνωρίμῳ διαλεγόμενος· φησὶ γὰρ "κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα", παρ' ᾧ ὁ λόγος

268. Das einzige untrügliche und beständige Gut ist also das Vertrauen auf Gott: ein Zuspruch fürs Leben, Erfüllung guter Hoffnungen, Mangel an Schlechtem, Ertrag an Gutem, Unkenntnis von Unglück, Kenntnis der Frömmigkeit, Anteil an der Glückseligkeit, umfassende Besserung der Seele, die sich auf den stützt und gründet, der Ursache von allem ist, alles vermag und das Beste will. 269. So wie die, die auf einem rutschigen Weg gehen, stolpern und fallen, andere dagegen auf der trockenen Landstraße eine Route ohne Stolperfallen nehmen, so gewöhnen diejenigen, die ihre Seele auf (den Weg) des Körperlichen und Äußerlichen führen, sie an nichts anderes als ans Fallen – denn diese Dinge sind rutschig und die Haltlosesten von allen –, die dagegen, die (auf dem Weg) der Tugendlehren zu Gott hineilen, lenken (ihre Seele) auf einen festen und unerschütterlichen Weg. Deshalb kann man zweifellos sagen, dass, wer den genannten Dingen vertraut, nicht auf Gott vertraut, wer ihnen dagegen nicht vertraut, auf Gott vertraut.

4.3.2. Abraham, „der Ältere“ (270–274)

270. Aber die Orakelsprüche bezeugen nicht nur sein Vertrauen auf das Seiende, die Königin der Tugenden, sondern sie nannten ihn auch als Ersten den „Älteren“,[231] obwohl die Menschen vor ihm dreimal so viele oder noch mehr Jahre lebten; doch über niemanden von ihnen ist uns überliefert, dass er dieser Bezeichnung gewürdigt worden wäre. 271. Und das wohl aus gutem Grund: Denn der in Wahrheit Ältere erweist sich nicht durch die Länge seiner (Lebens)zeit als solcher, sondern durch ein lobenswertes und vollendetes Leben. Diejenigen, die viel Zeit mit einem körperbetonten Leben ohne Rechtschaffenheit vergeudet haben, muss man deshalb Langzeitkinder nennen, da sie niemals in den Kenntnissen unterrichtet wurden, die dem grauen Haar angemessen sind; denjenigen hingegen, der Klugheit, Weisheit und Gottvertrauen liebt, könnte man mit Recht als „älter“ bezeichnen, was die gleiche Bedeutung wie „der Erste“ hat. 272. Denn der Weise ist der wahrhaft Erste des Menschengeschlechts: wie ein Steuermann auf einem Schiff, ein Herrscher im Staat, ein Feldherr im Krieg, wie die Seele im Leib und der Verstand in der Seele, und schließlich wie der Himmel im Weltall und Gott im Himmel.

273. Dieser bewunderte den Mann wegen seines Vertrauens zu ihm und gab ihm auch seinerseits einen Vertrauensbeweis, nämlich die eidliche Bekräftigung seines Versprechens, ihm Gaben (zu gewähren), wobei er sich nicht mehr nur wie Gott mit einem Menschen, sondern

ὅρκος ἐστίν, ἕνεκα τοῦ τὴν διάνοιαν ἀκλινῶς καὶ παγίως ἔτι μᾶλλον ἢ πρότερον ἐρηρεῖσθαι.

274. πρεσβύτερος μὲν οὖν καὶ πρῶτος ἔστι τε καὶ λεγέσθω ὁ ἀστεῖος, νεώτερος δὲ καὶ ἔσχατος πᾶς ἄφρων, τὰ νεωτεροποιὰ καὶ ἐν ἐσχατιαῖς ταττόμενα μετιών.

275. ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω. τῷ δὲ πλήθει καὶ μεγέθει τῶν ἐπαίνων ἐπιτιθεὶς ὥσπερ τινὰ κεφαλὴν τοῦ σοφοῦ φησιν, ὅτι τὸν θεῖον νόμον καὶ τὰ θεῖα προστάγματα πάντα ἐποίησεν ὁ ἀνὴρ οὗτος, οὐ γράμμασιν ἀναδιδαχθείς, ἀλλ' ἀγράφῳ τῇ φύσει σπουδάσας ὑγιαινούσαις καὶ ἀνόσοις ὁρμαῖς ἐπακολουθῆσαι· περὶ δὲ ὧν ὁ θεὸς ὁμολογεῖ, τί προσῆκεν ἀνθρώπους ἢ βεβαιότατα πιστεύειν;

276. τοιοῦτος ὁ βίος τοῦ πρώτου καὶ ἀρχηγέτου τοῦ ἔθνους ἐστίν, ὡς μὲν ἔνιοι φήσουσι, νόμιμος, ὡς δ' ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος ἔδειξε, νόμος αὐτὸς ὢν καὶ θεσμὸς ἄγραφος.

wie ein Freund mit einem Bekannten unterhielt. Denn er sagt: „Bei mir selbst habe ich geschworen",[232] obwohl sein Wort (schon an sich) ein Eid ist, um seine (sc. Abrahams) Gesinnung noch stärker als vorher unerschütterlich und fest zu machen.

274. Der Edle ist also älter und der Erste und soll so genannt werden, jünger und der Letzte hingegen jeder Unvernünftige, da er der jüngsten Mode nachgeht und dem, was auf dem letzten Platz ist.

4.3.3. Abraham hielt alle Gebote (275)

275. So viel soll darüber gesagt sein. Zur Fülle und zum Gewicht der Lobesworte fügt (Mose) gewissermaßen als Krönung die Aussage über den Weisen hinzu, dass dieser Mann das göttliche Gesetz und die göttlichen Gebote vollständig umsetzte,[233] indem er – nicht durch Schriften belehrt, sondern durch die ungeschriebene Natur – danach strebte, deren gesunden und krankheitsfreien Impulsen zu folgen. Was aber das betrifft, was Gott verspricht: was kommt den Menschen anderes zu, als ganz fest darauf zu vertrauen?

4.4. Abschließende Zusammenfassung (276)

276. So war das Leben des Ersten und Stammvaters unseres Volkes: Wie manche sagen werden, war es gesetzesgemäß – wie aber meine Darlegung gezeigt hat, war er selbst Gesetz und ungeschriebene Satzung.[234]

Anmerkungen zur Übersetzung

* Der Asteriskos im griechischen Text bezieht sich auf die Liste der Textvarianten am Ende der Einführung. Anmerkungen ohne Kürzel stammen von Daniel Lanzinger, die mit [N.] gekennzeichneten verfasste Heinz-Günther Nesselrath.

1 Gemeint ist der Sache nach „Menschen“. Die Übersetzung versucht jedoch abzubilden, dass Philon hier nicht ἄνθρωπος, sondern ἀνήρ verwendet.

2 Rückverweis auf das vorhergehende Werk *De opificio mundi*.

3 Die als Vorschriften ausformulierten Gesetze der Tora (im Unterschied zu den auch ohne schriftliche Anweisung praktizierten Gesetzen, die in den Patriarchen verkörpert sind). Philon behandelt sie in den Schriften *De decalogo* und *De specialibus legibus*.

4 Die Idee einer doppelten Adressierung der Schrift findet sich auch bei Paulus (Röm 4,23f.).

5 „Lebendiges Gesetz“ ist in der neupythagoreisch-platonischen Philosophie ein Königstitel (vgl. RAMELLI 2006; MARTENS 1994), wie auch Philon selbst bestätigt (*Mos.* II 4). Philon verwendet den Begriff für seine eigenen Zwecke, um die vormosaischen Patriarchen mit dem mosaischen Gesetz zusammenzubringen – und beides in einen philosophischen Diskurs einzuschreiben. Auch Mose wird bei ihm so bezeichnet (*Mos.* I 162).

6 Dass es mit Abraham eine zentrale Gestalt des Judentums gibt, die vor der Gesetzesübergabe an Mose lebte, ist angesichts der Wichtigkeit des Gesetzes für das Judentum nicht nur Philon als Problem aufgefallen. Entsprechend geht z.B. auch Sir 44,19f. davon aus, dass sich schon Abraham an das jüdische Gesetz hielt. Dass das mosaische Gesetz im Einklang mit den Gesetzen der Natur steht, behauptet auch Josephus (*Ant.* I 24). Das Bestreben, Abraham mit dem Gesetz zusammenzubringen, fällt besonders im Vergleich mit der gegenläufigen Lektürestrategie des Christentums ins Auge: Für Paulus (v.a. Gal 3) ist Abraham keine Figur des Gesetzes, sondern des Glaubens und damit ein Beleg dafür, dass Glauben dem Gesetz vorgeordnet ist.

7 Ein naturgemäßes Leben ist das Ideal der stoischen Philosophie. Philon versucht hier zu zeigen, dass das Einhalten der jüdischen Gesetze letztlich nichts anderes als eine philosophische Existenzweise bedeutet. Mit diesem Gesetzesverständnis steht er allerdings im Widerspruch zu seiner Umwelt, denn für griechische wie für römische Denker war klar, dass irdische Gesetze keine Ausformulierung des Gesetzes der Natur sind, sondern diesem untergeordnet und gelegentlich auch mit diesem kollidierend (vgl. Soph. *Ant.* 450–460 und Cic. *Off.* III 69; NAJMAN 2010b).

8 Das Wort *enosch* (אנוש) ist im Hebräischen nicht nur Eigenname, sondern auch Bezeichnung für „Mensch“. Philon nennt die hebräische Sprache regelmäßig „chaldäisch“, was auf Abrahams Herkunft aus Chaldäa zurückzuführen ist.

9 Enosch wird in Gen 5,6–11 erwähnt, wo man allerdings nur seine genealogische Einordnung und sein Alter (905 Jahre) erfährt. Philons Auslegung stützt sich daher allein auf die Namensetymologie. Die Deutung Enoschs als Hoffnung bietet Philon auch in *Praem.* 11–14; *Det.*138f.; *QG* I 79f.

10 Vgl. Gen 4,26. Die Formulierung „Vater und Schöpfer des Alls" ist ein Anklang an Platon (vgl. *Tim.* 28c4).

11 Gen 5,1. Philon bezieht diesen Satz lediglich auf Enosch, da dieser im Satz davor genannt wurde, obwohl es sich eigentlich um eine Zusammenfassung der gesamten Urgeschichte handelt.

12 Da die Vernunft- und Sprachfähigkeit eine genuine Eigenschaft des Menschen ist (vgl. Philons diesbezügliche Äußerung in § 32), läuft die Aussage auf Philons in § 8 vorgetragene These hinaus, dass Menschen ohne Hoffnung nur ein „menschenähnliches Tier" sind.

13 So bezeichnet man im Griechischen die Tinte (vgl. z.B. Plat. *Phaidr.* 276c; Demosth. *Or.* 18,258), die in der Antike meist aus Ruß hergestellt wurde.

14 Der *Archon eponymos* war jeweils für ein Jahr im Amt, daher gab man in Athen statt einer Jahreszahl den Namen des regierenden Archon an.

15 Vgl. Gen 5,1. Der korrekte Wortlaut ist in § 9 zitiert, hier jedoch hat Philon seine Interpretation in den Text eingetragen.

16 Gemeint ist Adam, der nach Gen 2,7 aus Erde geschaffen wurde.

17 Es ist unklar, wie Philon hier zählt. Die biblische Genealogie lautet Adam – Set – Enosch (Gen 5,1–6). Es ist möglich, dass er, dem Hinweis von Gen 5,2 auf „Mann und Frau" folgend, Eva mitzählt. Erwogen wird auch die Möglichkeit, dass er die Erzählung der beiden (vor Set geborenen) Geschwister Kain und Abel berücksichtigt und dabei einen von beiden übergeht (entweder Kain als von Gott verfluchten Mörder oder Abel, da nach Gen 4,25 Set der „Ersatz" für den toten Abel ist). Ein Hinweis auf die Auslassung von Kain könnte in *QG* I 81 zu finden sein.

18 Gemeint sind hier v.a. die Pythagoreer bzw. Neupythagoreer, deren Zahlenspekulationen sich zu Philons Zeiten einer großen Beliebtheit erfreuten. Indem Philon sie als „andere Philosophen" bezeichnet, will er auch den nachfolgend genannten Mose unter die Philosophen gerechnet wissen.

19 Lev 19,24. Genauer betrachtet wird dies dort nicht über die Zahl vier gesagt, sondern über die Früchte, die im vierten Jahr geerntet werden.

20 Vgl. *Opif.* 47–52. Philon verweist dort auf die besonderen Eigenschaften der Zahl vier: a) die Summe der Zahlen von 1 bis 4 ergibt 10, was bei den Pythagoreern für Vollkommenheit steht; b) alle musikalischen Harmonieverhältnisse enthalten die 4; c) die 4 bezeichnet die Räumlichkeit (gerechnet wird mit den Parametern Punkt, Länge, Breite und Tiefe); d) die Vier ist die erste Quadratzahl, und sie lässt sich aus denselben Zahlen (2+2) sowohl durch Addition als auch durch Multiplikation herstellen; e) es gibt vier Elemente und vier Jahreszeiten.

21 Als Sprichwort in der Formulierung Philons sonst nicht überliefert; der darin ausgedrückte Gedanke geht auf Platon zurück (*Leg.* I 644c; *Phil.* 32c).

22 Zwischen Enosch und Henoch erwähnt die Bibel noch Kenan, Mahalalel und Jered (Gen 5,9–20), über die man aber außer ihren Lebenszeiten nichts erfährt. Das ist wohl der Grund, warum Philon sie stillschweigend übergeht. Eine zu der hier folgenden Auslegung nahezu inhaltsgleiche Deutung der Henochfigur findet sich in *Praem.* 15–21. Vgl. außerdem *Mut.* 34–38 sowie *QG* I 82–86, wo auch die wörtliche Deutung von Henochs Entrückung als Übergang in die Ewigkeit genannt ist.

23 Philon leitet den Namen von hebr. *ḥen* (חן) „Gunst" bzw. *ḥanan* (חנן) „gnädig sein" ab. In *Post.* 41 und *Conf.* 123 übersetzt er den Namen dagegen mit „dein Geschenk" – ein schönes Beispiel dafür, dass Philons Etymologien nicht der philologischen Klärung dienen, sondern Stützargumente für seine Auslegungen sind und deshalb je nach Bedarf unterschiedlich ausfallen können.

24 Gen 5,24. Dieser rätselhafte Bibelvers führte im antiken Judentum zu einer Fülle von Spekulationen und zur Entstehung einer außerbiblischen Henoch-Überlieferung. Deren bekannteste Resultate sind das äthiopische und das slawische Henochbuch, in denen Henoch als apokalyptischer Offenbarungsempfänger fungiert.

25 Die nächstliegende Parallele zu dieser Deutung findet sich in Sir 44,16, wo Henoch (allerdings ohne nähere Begründung) als „Beispiel der Reue" (ὑπόδειγμα μετανοίας) bezeichnet wird.

26 Die rastlose Geschäftigkeit ist hier personifiziert als eine Art Lebenspartnerin des schlechten Menschen gedacht. Die klischeehafte Darstellung hat eine deutliche Parallele zu Plat. *Rep.* VI, 492b (KRAUS REGGIANI 1979, 240 Anm. 14).

27 Dies ist für Philon eine wichtige (und auch theologisch aufgeladene) Grundhaltung, wie aus den nach folgenden Ausführungen zu Noah (§ 27–30) noch deutlicher wird.

28 ἐπουρίζω τὰ ὦτα scheint ein Philonismus zu sein (vgl. noch *Mos.* I 283 und *Decal.* 148; sonst gibt es keine Belege). Allerdings beruht der Text hier auf einer Konjektur.

29 Der Begriff ἀστεῖος heißt wörtlich „städtisch" und kann sich sowohl auf die Umgangsformen (im Sinne von „gebildet, kultiviert, gewitzt") als auch auf ethische Qualitäten beziehen. Das deutsche „edel" tangiert beide Aspekte, bleibt aber mangels eines präzisen Äquivalents eine Behelfslösung.

30 Zum Vorwurf des Menschenhasses, den Philon zu einer Fehlinterpretation von ethischer Absonderung erklärt, vgl. Punkt 7.3 der Einleitung.

31 Man wird in der Beschreibung eines zurückgezogenen und dem Studium gewidmeten Lebensstils auch Philons persönliche Idealvorstellung erkennen dürfen: Vgl. auch *Spec.* III 1–6, wo er darüber klagt, aufgrund öffentlicher Verpflichtungen eine solche kontemplative Lebensweise nicht mehr praktizieren zu können.

32 Die Formulierung ist von Platon übernommen (*Leg.* I 631c); vgl. auch *Fug.* 19; *Ios.* 258; *Mos.* I 153; *Spec.* I 25; II 23; *Virt.* 85; *Praem.* 54; *Prov.* II 13.

33 Der Name Noah stammt von der hebräischen Wurzel *nuaḥ* (נוח) „Ruhe". Die Etymologie findet sich auch in *Leg.* III 77; *Det.* 121; *QG* II 45. Zur Deutung Noahs in anderen Werken Philons vgl. GELJON 2010.

34 Noah wird in Gen 6,9 als „gerechter Mann" bezeichnet; vgl. auch Sir 44,17.

35 Der Ausdruck „naturwidrige Bewegung" entspricht der stoischen Definition von Leidenschaft (πάθος); vgl. z.B. SVF III 377, 378, 462 und 476. Vgl. auch SVF III 389 (Referat von Stobaios; Übers. Long/Sedley): „Der Ausdruck ‚wider die Natur' wird in der Umschreibung der Leidenschaft verwendet, da die Leidenschaft sich im Gegensatz zu richtigen, naturgemäßen Vernunft abspielt."

36 Vgl. z.B. Ex 23,12; Lev 23,3. Zu Philons Verständnis der Sabbatruhe siehe auch *Cher.* 86–90; vgl. F. CALABI, „Le repos de Dieu chez Philon d'Alexandrie", in: B. DECHARNEUX / S. INOWLOCKI (Hg.), *Philon d'Alexandrie. Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne* (Turnhout 2011) 185–204; D. LANZINGER, „‚A Sabbath Rest for the People of God' (Heb 4.9): Hebrews and Philo on the Seventh Day of Creation", *NTS* 64 (2018) 94–107.

37 Dies ist der pythagoreischen Zahlensymbolik entnommen. Den besonderen Vorrang der Zahl Sieben (inklusive ihrer mathematischen Eigenschaften) erörtert Philon ausführlich in *Opif.* 89–128.

38 Konkret gemeint ist das Sprachvermögen. Zum philosophischen Hintergrund siehe unten § 83 und die dortige Anmerkung.

39 Hier spielt Philon auf Eur. *Bacch.* 386 an (ἀχαλίνων στομάτων [...] τὸ τέλος δυστυχία). [N.]

40 Philon zählt hier den Verstand als siebte Kraft, weil er die positive Konnotierung der Zahl Sieben herausstellen will. Sonst (z.B. *Opif.* 117) rechnet er dagegen mit sieben vernunftlosen Seelenteilen (fünf Sinne, Sprachwerkzeug und Zeugungsorgan), die vom Verstand als ihnen übergeordnete Kraft regiert werden.

41 Hier klingt bereits die Abrahamserzählung an, denn Vaterland, Verwandtschaft und Haus sind die drei Dinge, die Abraham zurücklassen soll (vgl. Gen 12,1 und unten § 62).

42 Gen 6,9. Das wörtliche Zitat auch in *Deus* 117.

43 Diese Definition findet sich in der antiken Philosophie des Öfteren, so z.B. bei Antisthenes (*Frag.* 44b Caizzi), Chrysipp (SVF II 224), Poseidonios (*Frag.* 309a Theiler), Epiktet (*Diss.* II 9,2), Dion Chrysostomos (*Or.* 36,19); der Sache nach auch Aristoteles (*Pol.* I 2 [1253a10]) und Cicero (*Leg.* I 22). Mit λογικός ist die Fähigkeit zum Sprach- und Vernunftgebrauch gemeint.

44 Hier liegt ein Wortspiel vor, das im Deutschen nicht adäquat übersetzt werden kann: Das Verb für „weiterhin etwas tun“ (διατελέω) ist etymologisch verwandt mit τέλειος „vollendet“. Durch dieses Aufgreifen der Wortwurzel kann Philon den biblischen Begriff erklären.

45 Gemeint ist die zweite Dreiergruppe von biblischen Gestalten (Abraham, Isaak, Jakob), wovon sich nur Philons Ausführungen zu Abraham erhalten haben.

46 Vgl. dazu auch die Darlegung der prototypischen Funktion Abrahams in *Abr.* 272–275.

47 Es folgt eine von Philon stark dramatisierte Nacherzählung der Sintflutgeschichte (Gen 6–8). Er interessiert sich dabei weder für die Herstellung der Arche – diese wird überhaupt nicht erwähnt – noch für deren Landung am Berg Ararat und den anschließenden Gottesbund, sondern widmet sich fast ausschließlich einer Beschreibung der Zerstörung, die als Kontrastfolie zur Rettung des Gerechten Noah dient. Zu Philons Darstellung der Sintflut vgl. auch Anm. 42 im Beitrag von Simone Seibert in diesem Band.

48 Anspielung auf die Schilderung periodisch wiederkehrender Fluten in Platons *Timaios* (22c–23b); dort überlebenden jeweils die auf den höchsten Bergen Wohnenden, während in den tiefer gelegenen Regionen alle zugrunde gehen. [N.]

49 Hier dürfte die Vorstellung des „äußeren Meeres“ (gegenüber den „inneren Meeren“: Mittelmeer und seine Teil-Meere) vorschweben. [N.]

50 Dies entspricht freilich nicht der biblischen Erzählung, nach der von jeder Tierart ein Paar gerettet wird (Gen 6,19f.). Philon konstruiert hier einen starken Gegensatz zwischen der Rettung Noahs und der Vernichtung aller anderen Lebewesen.

51 Dies ist Philons Deutung des Auftrags Gottes an den Menschen in der Schöpfungsgeschichte, sich die Erde untertan zu machen (Gen 1,28; vgl. *Opif.* 83). Von „Sklaven“ ist dort freilich nicht die Rede.

52 Zu den Bezeichnungen s.o. § 33–35.

53 Ähnlich äußert sich Philon auch in *Praem.* 22f., wo er außerdem Noah mit Deukalion aus der griechischen Mythologie gleichsetzt, der ebenfalls eine Sintflut überlebte.

54 Die τρόποι ψυχῆς sind ein Lieblingsmotiv in Philons allegorischen Auslegungen. Teils sind damit (wie hier) verschiedene „Typen“ von seelischen Dispositionen gemeint, teils aber auch verschiedene widerstrebende Kräfte innerhalb der gleichen Seele (so in § 147 und v.a. 223). Eine konkordante Übersetzung ist nicht möglich.

55 Die erste Dreiergruppe erfährt hier eine abschließende Systematisierung, für die Philon in Kauf nimmt, mit der negativen Charakterisierung Enoschs bzw. der Hoffnung seiner eigenen positiven Darstellung in § 7–16 zu widersprechen. KRAUS REGGIANI 1979, 242 Anm. 25, verweist darauf, dass es für Philon typisch

ist, in Zusammenfassungen die Elemente in umgekehrter Reihenfolge aufzuführen (so auch *Legat.* 78–92).

56 Es handelt sich um einen Seitenhieb auf die „heiligen Kämpfe" bei den Olympischen Spielen, über die sich Philon in *Agr.* 113–119 ausführlicher äußert. Diese sportlichen Wettkämpfe sind in seinen Augen erstens brutal und daher als unethisch abzulehnen, und zweitens lächerlich, da der Mensch hierbei auf Leistungen stolz ist, die viele Tierarten besser oder schneller können. Deshalb ist die „Kernkompetenz" des Menschen nicht die körperliche Ertüchtigung, sondern die geistige.

57 Zur Orakelsemantik vgl. den Beitrag von Matthias Adrian in diesem Band.

58 Ex 3,15.

59 Das ist deswegen bemerkenswert, weil Gott als das Seiende *per definitionem* nicht relativ ist (vgl. *Mut.* 27).

60 In *Mut.* 11–13 macht Philon noch schärfer deutlich, dass Gott nicht nur keinen Namen braucht, sondern dass kein Name dem unerkennbaren Wesen Gottes angemessen ist (vgl. auch *Mos.* I 75f.); daher kann es sich bei der zitierten Bezeichnung nur im uneigentlichen Sinne um einen Namen handeln.

61 Diese Dreiteilung des Tugenderwerbs findet sich bereits bei Platon (*Men.* 70a) und Aristoteles (*Eth. Nic.* I 10 [1099b9f.]; X 10 [1179b20f.]; Diog. Laert. V 18); vgl. außerdem Isokrates, *Or.* 15,187–191, der zwar Begabung als wichtiger einschätzt als Lernen und Übung, aber letztlich wie Philon das Zusammenspiel aller Aspekte für das Optimum hält. Für die römische Literatur lässt sich auf Cic. *Arch.* 1,1 verweisen. Vgl. BIRNBAUM 2010 und BITTRICH 2012 zur Stelle.

62 Die drei Chariten (griechisch) bzw. Grazien (lateinisch) sind die Göttinnen der Anmut. Über ihre Herkunft und ihre Namen gibt es verschiedene Überlieferungen. Nach der wirkmächtigsten Quelle, nämlich Hesiods *Theogonie* (907–909), heißen sie Euphrosyne, Aglaia und Thaleia und sind Töchter von Zeus und Eurynome. Sen. *Benef.* I 3,8–10 bezeugt, dass bereits Chrysipp eine ausführliche philosophische Deutung dieses mythischen Motivs vorgenommen hat; daher könnte es sein, dass Philon den Zusammenhang zwischen den Chariten und den drei Formen des Tugenderwerbs aus einer Tradition übernommen hat (so BIRNBAUM 2010, 88–91).

63 Im Griechischen heißt das Verb *charizomai* – der Name „Chariten" wird also durch eine Etymologie erklärt.

64 Siehe oben Anm. 16.

65 Ex 19,6. Im ursprünglichen Kontext des Zitats wird Mose von Gott am Sinai aufgetragen, dem Volk Israel diese Bezeichnung zu übermitteln. Zur Bezeichnung Israels als priesterlich und königlich vgl. auch unten § 98.

66 Philon leitet den Namen ab von hebräisch *ra'ah* (ראה) „sehen" und *el* (אל) „Gott" (so öfter in seinem Werk: *Leg.* II 34; *Deus* 144; *Conf.* 146; *Congr.* 51; *Fug.* 208; *Mut.* 81; *Somn.* I 129.171; II 44.173.279; *Praem.* 44; *Legat.* 4). Die Bibel selbst erklärt den Namen dagegen als „Gottesstreiter" (von *sarah* [שרה] „streiten" – vgl. Gen 32,29).

67 Philon übernimmt hier die Terminologie der stoischen Seelenlehre, der zufolge das ἡγεμονικόν den obersten Seelenteil bildet.

68 Bereits Aristoteles schreibt, dass der Verstand für die Seele die gleiche Funktion habe wie die Sehkraft für den Körper (vgl. *Eth. Nic.* I 4 [1096b28f.]; ähnlich *Top.* I 15 [108a11]). Philons besondere Hochschätzung der Sehkraft und deren Überordnung über die anderen Sinne kommt an zahlreichen Stellen in seinem Werk zum Ausdruck (so z.B. in der vorliegenden Schrift in § 150–166).

69 Philon verwendet hier wohl ein von Homer her geläufiges Bild: In *Il.* VIII 18–26 will Zeus den anderen Göttern seine Macht demonstrieren, indem er behauptet,

er könne sie alle (samt Erde und Meer) an einer goldenen, am Himmel aufgehängten Kette nach oben ziehen. Dass Philon bei griechischen Mythen Anleihe nimmt, ist ungewöhnlich, doch passt hier das Bild von der Kette gut zu seiner eigenen Metapher vom Bergsteigen.

70 Die hier implizit angekündigten Fortsetzungsschriften über Isaak und Jakob sind nicht erhalten. Dass sie tatsächlich existierten, belegt der Rückverweis in der auf diese fehlenden Werke folgenden Schrift über Joseph (*Ios.* 1). Die Schriften sind bei keinem anderen antiken Autor erwähnt, also wahrscheinlich schon sehr früh verloren gegangen. Eine Zusammenfassung zu allen drei Patriarchen (die im Falle von Isaak und Jakob ausführlicher sind als hier) findet sich in *Praem.* 24–51.

71 Also mit Abraham.

72 Vgl. Kapitel 7.3 der Einleitung.

73 Philon scheint hier die Ebene der biblischen Erzählung mit der abstrakt-philosophischen Ebene zu mischen. Er listet daher alle denkbaren Anordnungen auf, auch wenn an Abraham nie eine schriftliche Anordnung Gottes erging.

74 Philon paraphrasiert und erklärt im Folgenden Gen 12,1–5. Übersprungen wird die Segensverheißung Gottes, da sie weder zum Thema der wörtlichen Deutung (Tugend) noch demjenigen der allegorischen (Gotteserkenntnis) etwas beiträgt. Zu Philons Auslegung von Abrahams Wanderungen vgl. zuletzt A. WYPADLO, „Die philosophisch-allegorische Deutung der Migration des Abraham durch Philo von Alexandrien in *De Virtutibus* 211–219 und in *De Abrahamo* 68–88. Migration als monotheistischer Erkenntnisprozess“, in: R. VON BENDEMANN / M. TIWALD (Hg.), *Migrationsprozesse im ältesten Christentum.* BWANT 218 (Stuttgart 2018) 99–122.

75 Gen 12,5 LXX erwähnt als Begleiter Abrahams seine Frau Sara, seinen Neffen Lot sowie „jede Seele, die sie in Haran erworben hatten“. Philon hingegen macht aus Abraham einen Einzelkämpfer: Dies soll nicht nur dessen heroische Tugenden unterstreichen, sondern eignet sich auch besser für die nachfolgende allegorische Interpretation der Stelle, wo es um die wahre Gotteserkenntnis geht – nach Philon eine Pioniertat Abrahams.

76 Im Kontext sind wohl die Menschen gemeint; eine Übersetzung als Neutrum wäre aber ebenfalls denkbar.

77 Vgl. Gen 11,31. Philon ordnet der biblischen Stadt Haran ein gleichnamiges Volk zu, das aber tatsächlich nicht existierte. Die Vokabel Χαρραῖοι findet sich nur bei Philon.

78 Gemeint ist Abrahams Umsiedlung nach Kanaan, auf die in § 85 eingegangen wird.

79 Philon geht davon aus, dass seine allegorische Schriftauslegung festen Regeln folgt (ähnlich *Somn.* I 73.102; II 8; *Spec.* I 287; *Prov.* II 41), allerdings formuliert er an keiner Stelle aus, worin diese bestehen.

80 Die Chaldäer, ursprünglich ein babylonischer Volksstamm, wurden in hellenistischer Zeit (auch schon bei Herodot; vgl. Hdt. I 181,5. 183) zum Inbegriff für die babylonischen Priester, denen v.a. die Tätigkeitsbereiche der Astrologie, Magie und Wahrsagerei zugeschrieben wurden. Vgl. z.B. Dan 2,1–12; 4,4; 5,7 sowie Diod. II 29–31. Die hier vorgetragene Auslegung von Abrahams Auswanderung aus Chaldäa findet sich in Philons Werk mehrfach, vgl. *Cher.* 4f., *Mut.* 66f., *Gig.* 62, *Migr.* 178, *Her.* 96–99, *Somn.* I 47–60. Zu Philons Verwendung des Begriffs „Chaldäer“ vgl. C.-K. WONG, „Philo’s Use of Chaldaioi“, *SPhiloA* 4 (1992) 1–14.

81 Das ausgefallene Wort χαλδαΐζειν wurde vermutlich von Philon geprägt (ist jedenfalls vor ihm nicht belegt und wird auch nach ihm äußerst selten verwendet) und wird deshalb hier ebenfalls mit einer Neubildung wiedergegeben.

82 Die astrologischen Kompetenzen Abrahams sind in der Antike ein Standardtopos. Nach einigen Quellen soll er den Ägyptern Astrologie beigebracht haben, und es gibt Hinweise, dass sogar astrologische Bücher unter dem Namen Abrahams kursierten; vgl. dazu R. LEICHT, *Astrologumena Judaica. Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden*. TSMJ 21 (Tübingen 2006), 11–17. Vor diesem Hintergrund stellt Philons Version eine Gegenposition dar, insofern er gerade die Abwendung Abrahams von der Astrologie herausstellt.

83 S.o. Anm. 69. Der Auswanderungsauftrag Gottes erreichte Abraham allerdings nach Gen 12,1–4 erst in Haran. Philon harmonisiert dies mit Gen 11,31, wonach die Wanderung in Chaldäa beginnt, um die Pointen seiner allegorischen Auslegung erreichen zu können.

84 Philon leitet den Städtenamen Haran von hebr. *ḥor* (חר) „Höhle“ ab; so auch in *Somn.* I 41f.; *Migr.* 188; *Fug.* 45.

85 Gen 12,7 (vgl. auch Gen 18,1). Wörtlich: „Gott wurde von Abraham gesehen“. Der Sache nach gemeint ist „Gott erschien dem Abraham“, denn ὤφθη ist in der LXX *terminus technicus* für eine Gotteserscheinung. Für die Übersetzung wurde hier eine Zwischenlösung gewählt, damit Philons Erklärung in § 80 im Deutschen verstehbar bleibt.

86 Bei dem Wort ἀχλύς könnte Philon die *Ilias*-Episode vorgeschwebt haben, in der die Göttin Athena dem griechischen Helden Diogenes ebenfalls diese ἀχλύς nimmt, damit er auf dem Schlachtfeld vor Troja ihm begegnende Götter erkennen kann (Hom. *Il.* V 121–128). [N.]

87 S.o. Anm. 81.

88 Vgl. Gen 17,5. In der Bibel steht die Namensänderung allerdings nicht im Zusammenhang mit Abrahams Wanderungen, sondern mit dem Bundesschluss und dem Beschneidungsgebot.

89 Da das Griechische im Gegensatz zum Hebräischen den Hauchlaut („h“) nicht als eigenen Buchstaben schreibt, wird das Alpha verdoppelt; der Name wird also von Ἄβραμ zu Ἀβραάμ geändert.

90 Philon leitet den Namen ab von hebr. *āb* (אב) „Vater“ und dem Verb *rām* (רם) „erhoben sein“. Das entsprechende griechische Wort μετέωρος „in der Höhe befindlich“ wird im Plural auch für Himmelskörper verwendet, was die Assoziation mit der chaldäischen Astronomie ermöglicht. Diese etymologische Erklärung der Namensänderung findet sich ausführlich in *Mut.* 66–76. Dort stellt er einen Zusammenhang her zur stoischen Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik und versteht die Namensänderung Abrahams als dessen Wendung von der Physik zur Ethik. Weitere Erwähnungen der etymologischen Herleitung in *Cher.* 4.7 und *Gig.* 62–64.

91 Der Name Abraham wird hier abgeleitet von hebr. *āb* (אב) „Vater“ sowie von den Wurzeln *bḥr* (בחר) „auswählen“ und *hmh* (המה) „lärmen“. Siehe auch unten § 99 mit Anmerkung.

92 Philon verwendet hier eine Unterscheidung der stoischen Sprachphilosophie: Der *endiathetos logos* bezeichnet einen Gedanken, der als solcher im menschlichen Geist existiert, ohne notwendigerweise ausgesprochen werden zu müssen. Die explizite sprachliche Artikulation des Gedankens heißt dann *prophorikos logos*. Philons Pointe ist, dass der ausgesprochene Gedanke einen inneren, geistigen voraussetzt – was ein Modell dafür ist, dass die sichtbare Welt einen unsichtbaren Schöpfer und Lenker haben muss.

93 Vgl. Gen 12,9. Von dem nachfolgend genannten Herumirren weiß die Bibel allerdings nichts, es handelt sich um eine Dramatisierung Philons. Im Übrigen ignoriert Philon hier völlig, dass das Ziel der Reise das verheißene Land Kanaan

ist. Das spiegelt Philons Diasporaperspektive: Für ihn ist auch eine Wallfahrt zum Tempel eine Reise in die Fremde (*Spec.* I 68).

94 Gemeint ist das menschliche Denkvermögen im Allgemeinen (im Unterschied zu demjenigen der Einzelperson Abraham).

95 Philon verweist hier auf kontroverse Diskussionen um die Figur Abrahams, deren Inhalte uns nur noch durch indirekte Zeugnisse zugänglich sind: Aus *QG* IV 60 ist z.B. erkennbar, dass Abraham bei manchen Zeitgenossen aufgrund von Gen 20,2 als Mensch ohne moralisches Rückgrat galt. Auch *Abr.* 178–183 deutet auf eine Kontroverse um Abrahams Tugendhaftigkeit hin.

96 Philon paraphrasiert im Folgenden Gen 12,10–20, übergeht dabei aber ein signifikantes Detail: Nach der biblischen Überlieferung gibt Abraham Sara als seine Schwester aus, um nicht ihretwegen getötet zu werden. Diese Notlüge passt offenbar nicht so recht in das Bild eines tugendhaften Abraham, das Philon hier zeichnen will. Umgekehrt kann der Pharao dadurch als moralische Kontrastfolie dargestellt werden, denn sein Vergehen besteht nicht nur in einem Irrtum (wie in der biblischen Vorlage), sondern in einer bewussten Verletzung des Gastrechts.

97 Die geographische Bezeichnung „Syrien" umfasst zu Philons Zeiten auch das Gebiet von Palästina (vgl. auch § 133).

98 Alternativübersetzung: „die Winde führten zu ertragreicher Saat und ließen sie durch die geeignete Temperatur gedeihen". Gemeint ist in beiden Fällen die jährliche Nilflut.

99 Ob die Ehe wirklich so rein blieb, wie Philon dies hier behauptet, kann angesichts von Gen 12,19 angezweifelt werden.

100 Die Charakterisierung Israels als königliches und priesterliches Volk fand sich bereits oben in § 56. Wie sich Philon diese Rolle Israels vorstellt, bringt er pointiert in *Spec.* II 163 auf den Punkt: „Das Verhältnis, das ein Priester zu seiner Stadt hat, hat das Volk der Juden zur ganzen Welt." Vgl. auch *Fug.* 42; *Spec.* I 243; *Mos.* I 149.

101 Diese φυσικοὶ ἄνδρες erwähnt Philon auch an anderen Stellen: *Opif.* 132; *Mos.* II 103; *Spec.* III 117; *Post.* 7. Philon gibt hier also eine ihm schon vorliegende Deutung wieder. Über die Bedeutung von φυσικός bei Philon ist viel gerätselt worden. Vermutlich bezieht sich der Terminus nicht auf die Methode, sondern auf den Inhalt der Schriftauslegung, da nach stoischer Einteilung zur Physik auch die Seelenlehre gehört; vgl. dazu S. DI MATTEI, „Moses' Physiologia and the Meaning and Use of Physikôs in Philo of Alexandria's Exegetical Method", *SPhiloA* 18 (2006) 3–32.

102 Vgl. oben § 83. KRAUS REGGIANI 1979, 246 Anm. 47, weist auf das Problem hin, dass Philon oben den Eindruck erweckte, die etymologische Deutung sei seine eigene. Hier ist jedoch erkennbar, dass schon vor ihm (oder mindestens zeitgleich neben ihm) existierte.

103 Diese Namensübersetzung ist zutreffend. Die Namensänderung von Sarai zu Sara (vgl. Gen 17,15) erwähnt Philon in dieser Schrift nicht, erörtert sie aber in *Mut.* 77–80. Zu Philons Verwendung von „chaldäisch" statt „hebräisch" siehe oben Anm. 8.

104 Gemeint ist eine allegorische Entsprechung: Mann (wörtliche Ebene) = Gedanke (allegorische Ebene).

105 Nach COLSON 1984, 597f. (zustimmend KRAUS REGGIANI 1979, 247 Anm. 49) beginnt hier eine bis § 102 reichende Kritik einer Position, die Philon nicht selbst vertritt. Dafür spricht insbesondere, dass Philon Sara auch in *Cher.* 7–10 mit der Tugend identifiziert.

106 Im Hintergrund dieser Erörterung steht eine sprachphilosophische Frage (die paradigmatisch in Platons *Kratylos* diskutiert wird), nämlich ob sprachliche Be-

nennungen eine natürliche Richtigkeit haben oder auf bloßer Konvention beruhen. Hier wird aus pragmatischen Gründen das Letztere vorausgesetzt, da sonst die Auslegung nicht funktionieren würde (ähnlich in *Fug.* 51f.; vgl. L. BAYNES, „Philo, Personification, and the Transformation of Grammatical Gender", *SPhiloA* 14 [2002] 31–47). Vgl. aber *Opif.* 149f., wo Philon davon ausgeht, dass Adam die Dinge so benannte, „dass an ihrer Benennung zugleich auch ihr Wesen erkannt werden konnte", und auch Philons etymologische Ableitungen basieren auf der Annahme, dass Benennungen etwas über das Wesen der benannten Sache aussagen. Siehe auch den Beitrag von Simone Seibert in diesem Band S. 203.

107 Dies entspricht Philons allegorischer Deutung von Ägypten als Land des Körperhaften, wie sie auch in anderen Schriften zum Ausdruck kommt; vgl. dazu ausführlich PEARCE 2007, 81–177.

108 Die angebliche Ungastlichkeit der Ägypter ist ein griechisches Stereotyp; vgl. die Sammlung der Belege bei PEARCE 2007, 182–186.

109 Es folgt eine Paraphrase von Gen 18,1–15. Zu Philons nachfolgender Auslegung vgl. ALEXANDRE 1998; J. CAZEAUX, „Le repas de Mambré dans le «De Abrahamo» de Philon", in: M. QUESNEL (Hg.), *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité* (FS C. Perrot). LeDiv 178 (Paris 1999) 55–73.

110 Im biblischen Text ist lediglich von „drei Männern" die Rede (Gen 18,2). Philon lässt indessen von Anfang an keinen Zweifel daran, dass es sich hier um göttliche Besucher handelte. In ähnlicher Weise spricht Josephus von „Engeln" (*Ant.* I 196). Im Fragment *De Deo* deutet Philon auch das Geschlecht der drei Besucher in allegorischer Weise: „Denn das Weibliche, das Leidende, ist die Materie, das Männliche aber der Weltschöpfer" (*Deo* 3, Übers. SIEGERT 1988, 34).

111 Philon übergeht hier, dass das Kalb nach Gen 18,8 mit Milch und Butter serviert wurde, denn dies hätte sich nicht mit seiner These vertragen, dass sich bereits Abraham an das Gesetz hielt (vgl. Ex 23,19 und Dtn 14,21).

112 Philon wechselt hier kurzzeitig von der wörtlichen auf die überzeitliche Ebene.

113 Nach Gen 18,15 war der Grund dafür nicht Scham, sondern Angst; so auch Philon selbst unten § 206.

114 Die Vorstellung, die drei Gäste hätten wirklich gegessen und getrunken, bereitete auch anderen Autoren Schwierigkeiten: Vgl. Josephus, *Ant.* I 197, und Justin, *Dial.* 57. Zur Vorstellung, dass Engel Nahrungsaufnahme simulieren, vgl. auch Tob 12,19. In *QG* IV 9 erklärt Philon die Stelle symbolisch: Die „Nahrung" Gottes ist die Frömmigkeit derer, die auf ihn vertrauen.

115 Die Mittagszeit ist auch in paganer Auffassung eine besonders „göttliche" Zeit; sie ist die Zeit des Pan (vgl. Theokr. *Id.* 1,15–17); vgl. auch den „Mittagsdämon" in der Septuaginta. [N.]

116 Wie Philon sich dies vorstellt, ist nicht ganz klar. Vermutlich denkt er an einen doppelten Schattenwurf bei zwei von verschiedenen Seiten auf denselben Körper treffenden Lichtquellen.

117 Philon verwendet hier den aus der antiken Rhetorik stammenden Begriff der Katachrese (vgl. z.B. vgl. Quint. *Inst.* VIII 6,34–36). Eine solche liegt dann vor, wenn ein Begriff im uneigentlichen Sinne verwendet wird, d.h. um eine Sache zu bezeichnen, auf die er eigentlich nicht passt, aber für die es keine bessere Bezeichnung gibt (wie z.B. die „Beine" eines Stuhls). Philon verwendet dies (wie auch den ebenfalls aus der Rhetorik stammenden Begriff „Allegorie") gerne als hermeneutisches Instrument, um „unsachgemäße" Aussagen über Gott vermeiden zu können. Vgl. dazu D. T. RUNIA, „Naming and Knowing: Themes in Philonic Theology with Special Reference to the *De mutatione nominum*", in: R. VAN DEN BROEK / T. BAARDA / J. MANSFELD (Hg.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*. EPRO 112 (Leiden u.a. 1988) 69–92; J. WHITTACKER, „Catachresis and Neg-

ative Theology: Philo of Alexandria and Basilides", in: S. GERSH / C. KANNENGIESSER (Hg.), *Platonism in Late Antiquity*. CJAn 8 (Notre Dame, IN 1992) 61–82.

118 Die Selbstvorstellung Gottes als „Ich bin, der ich bin" in Ex 3,14 wird in der LXX mit „Ich bin der Seiende" übersetzt.

119 Philon leitet θεός (Gott) von τίθημι (setzen) ab (so auch in *Conf.* 137; *Mut.* 29); eine Etymologie, die sich bereits bei Herodot (II 52) findet.

120 Diese Deutung der Stelle bietet Philon auch in *Deo* 4–6. Das Modell von Gott und seinen Kräften verwendet Philon auch sonst öfter (*Opif.* 75; *Spec.* I 307; *Mos.* I 99; *Conf.* 169–176; *Cher.* 27f.; *Fug.* 68–70; *Leg.* I 95; III 73; *Deus* 110; *Plant.* 86f.; *Sobr.* 55; *Her.* 22f.; *Mut.* 19–24; *Somn.* I 160–163; *QE* II 68); er erklärt damit u.a. die Cherubim links und rechts des Gottesthrones (Ex 25,22) und Formulierungen, bei denen Gott von sich im Plural spricht (Gen 1,26; 3,22). Dieses Modell des Monotheismus ist allerdings nicht spezifisch jüdisch: Es findet sich auch in der pseudoaristotelischen Schrift „Über die Welt" (*Mund.* 398), die sich den Herrschaftsbereich Gottes analog zum persischen Königshof vorstellt, mit einem Herrscher, der die Ausführung seiner Befehle an Untergebene delegiert.

121 Philon übernimmt hier eine Terminologie, die bei den antiken Mysterienkulten (insbesondere in Eleusis) geläufig war: Dort konnte man zunächst in die kleinen und dann in die großen Mysterien initiieren lassen. Philon lehnt solche heidnischen Kulte zwar entschieden ab (vgl. *Spec.* I 319–323), bedient sich aber ihres Sprachgebrauchs, um damit die Einführung in den tieferen Sinn der Schrift zu bezeichnen. Für Mysterienterminologie finden sich bei Philon relativ viele Belegstellen (Übersicht bei RIEDWEG 1987, 70–115), deren wichtigste *Cher.* 42–49 ist, wo er schreibt, er sei selbst durch Mose in die großen Mysterien eingeweiht worden, und Jeremia habe ihm als Hierophant gedient. Eine Verbindung von Allegorie und Mysterien findet sich bereits in der rhetorischen Theorie (Ps.-Demetrius, *Eloc.* 101); eine allegorische Hermeneutik, die beim Mysterienkult Anleihe nimmt, ist schon im 4. Jh. v. Chr. belegt (P.Derveni XXIII 1–3).

122 Es handelt sich um eine erstmals bei Platon (*Phaid.* 99d) belegte Redewendung zur Bezeichnung einer suboptimalen Lösung (vgl. auch *Somn.* I 44.180; *Decal.* 84).

123 Der Begriff περίβολος steht in der LXX für den Tempelbezirk oder dessen Außenmauern; vgl. z.B. 1 Makk 14,48; 2 Makk 1,15; Sir 50,2; Ez 40,5.

124 Das Zitat ist Gen 18,3 entnommen.

125 Gen 18,10. Philon verwendet teils andere Vokabeln, ohne das Zitat syntaktisch oder inhaltlich zu verändern.

126 Vgl. unten § 142, wo Philon an seine Deutung der drei Gäste Abrahams anknüpft.

127 Es folgt eine Paraphrase von Gen 19,1–29. Der biblische Text legt einen Schwerpunkt auf die Rettung von Abrahams Neffe Lot aus dem untergehenden Sodom. Dieser Aspekt der Erzählung wird von Philon vollständig ausgeblendet, da die biblische Darstellung des gerechten Lot nicht dazu passt, dass Philon ihn später als wankelmütigen Streitstifter charakterisiert (vgl. unten § 209–224). Der Fokus liegt hier allein auf dem bösen Treiben der Bewohner von Sodom und der darauffolgenden Bestrafung.

128 Es handelt sich hier nicht um eine offizielle Bezeichnung (zum Provinznamen wurde sie erst nach dem Bar-Kochba-Aufstand) und wohl auch nicht um eine Selbstbezeichnung der dortigen Bewohner, sondern der Terminus spiegelt die Sicht der griechischen Geographie wider. Nach Hdt. III 5,1 erstreckt sich das palästinische Syrien von Phönizien bis Gaza. Anders als an unserer Stelle verwendet Philon den Begriff in *Prob.* 75 auch für seine Gegenwart.

129 Es handelt sich um ein Zitat des griechischen Komödiendichters Menander (*Frag.* 670 KASSEL-AUSTIN), das von Philon auch in *Mos.* II 13 zitiert wird.

130 Die Idee, dass homosexuelle Praktiken das Hauptlaster waren, um dessentwillen Sodom zerstört wurde, ist wohl durch Gen 19,4–9 inspiriert. Im Alten Testament werden homosexuelle Praktiken grundsätzlich abgelehnt (vgl. Lev 18,22). Auch im griechischen Kulturkreis war Homosexualität zwischen erwachsenen Männern verpönt, denn die Übernahme des rezeptiven Parts galt als unmännlich. Üblich war hingegen der Verkehr zwischen einem erwachsenen Mann und einem ihm schutzbefohlenen Minderjährigen. Doch gab es in der Philosophie Tendenzen, Homosexualität grundsätzlich als widernatürlich zu betrachten und zu tabuisieren (Plat. *Leg.* I 636c; VIII 838e). Für die Stoiker lag der einzige für einen Philosophen legitime Zweck von Sexualität in der Kinderzeugung und nicht im Lusterwerb.

131 Diese Wendung findet sich vor Philon nur bei Hdt. I 105,4 und bezeichnet dort vermutlich intersexuelle Menschen (vgl. ebd. IV 67,2: ἀνδρόγυνοι). Philon nutzt den Begriff zur Diffamierung transsexueller Verhaltensweisen (vgl. *Spec.* I 325; III 37; *Prob.* 124; *Contempl.* 60).

132 Geschlechtsverkehr soll nach Philon ohnehin nur zur Erzeugung von Nachkommenschaft und nicht zum Lustgewinn erfolgen (vgl. auch unten § 249; *Ios.* 43; *Mos.* I 28; *Spec.* III 34–36.113; *QG* IV 86) – eine Haltung, die er mit Josephus (*Ap.* II 199; *Bell.* II 161), aber auch mit den Stoikern teilt.

133 Gemeint ist die spezielle geologische Beschaffenheit des Gebietes am Toten Meer, wo bis heute Schwefel und andere Chemikalien gewonnen werden. Vgl. auch die ähnlichen Hinweise in *Mos.* II 56, Jos. *Bell.* IV 483–485. Bemerkenswert ist, dass auch Tacitus die Legende kennt, der Zustand der Region gehe auf eine Zerstörung zurück (*Hist.* V 7).

134 Gemeint ist entweder Zoar (s.u. § 145 und 166) oder aber die für ihre Fruchtbarkeit bekannte Region von Jericho.

135 Vgl. Gen 19,1. Vgl. auch Jos. *Ant.* I 198: Von den drei Besucher habe nur einer den Auftrag zur Geburtsankündigung erhalten, die beiden anderen hingegen den Auftrag zur Zerstörung Sodoms.

136 Die Frage der Vereinbarkeit von Gott und dem Bösen thematisiert Philon auch in *Opif.* 72–75 in ähnlicher Weise.

137 Dass es sich um fünf Städte handelte, ist eine wesentliche Voraussetzung für die nachfolgende allegorische Auslegung – die allerdings nicht im biblischen Text steht (Strab. XVI 2,44, erwähnt dagegen eine lokale Überlieferung, nach der es 13 Städte gewesen sein sollen). Philon nimmt hier wohl Anleihe bei der Auflistung von fünf Königen in Gen 14,2. Mit der unversehrten Stadt ist Zoar (LXX: Segor) gemeint, wo Lot den Untergang der übrigen Städte überlebte (vgl. Gen 19,19–22 sowie unten § 166 mit Anm.).

138 Erneuter Rückgriff auf das Modell der Mysterienkulte, vgl. oben § 122.

139 So auch schon Heraklit, *Frag.* 12B 101a DIELS/KRANZ: ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

140 Im Hintergrund steht die Sehstrahltheorie Euklids, nach der das Sehen kein rezeptiver Vorgang ist, sondern vom Auge selbst ausgeht, das Sehstrahlen emittiert und mit diesen die Außenwelt „abtastet“.

141 Die Vorstellung, dass das Licht um der Sehkraft willen existiert, stammt von Platon (*Rep.* VI, 507e), allerdings findet sich dort kein Verweis auf Gott als dessen Schöpfer. Insofern führt Philon hier platonische und biblische Tradition zusammen.

142 Vgl. Gen 1,4: Der berühmte Satz aus der Schöpfungserzählung: „Gott sah, dass es gut war“ wird erstmals über das Licht gesagt.

143 Das Lob der Sehkraft in § 158f. hat Parallelen zu Platon, *Tim.* 47. Spezifisch jüdisch ist allerdings Philons Zuspitzung, dass die übrigen Geschöpfe allein um des Menschen willen geschaffen worden seien.

144 Die Liste philosophischer Fragen weist thematisch und terminologisch Parallelen zu Platon auf (vgl. *Tim.* 28a–c; 32c8), wobei insbesondere der gänzlich unbiblische Begriff δημιουργός ins Auge sticht.

145 Die Sehkraft gilt schon bei Platon als philosophisch wertvollster Sinn (*Tim.* 47a). Vgl. auch *Opif.* 120.147; *Deus* 45.

146 Die Sehkraft ist hier personifiziert vorgestellt.

147 Vgl. Gen 19,20. Im Hebräischen handelt es sich um eine Etymologie des Ortsnamens Zoar (von *ṣ'r* [צער] „klein sein"), was in der LXX nicht mehr sichtbar ist (dort heißt die Stadt Segor). Eigentlich steht im biblischen Text zwei Mal, dass die Stadt klein ist, das zweite Mal allerdings in einem verneinten Fragesatz („Ist sie nicht klein?"). Im Hebräischen ist dieser Befund eindeutig, in der LXX hingegen unterscheiden sich Frage- und Aussagesatz nur im Satzzeichen – das in antiken Handschriften nicht geschrieben wurde. Philon entscheidet sich hier also für eine zwar ursprünglich nicht intendierte, aber grammatisch mögliche Lesung als Aussagesatz. Vgl. auch *Plant.* 113, wo Philon ein Problem der Zeichensetzung explizit diskutiert.

148 Es folgt eine Paraphrase von Gen 22.

149 Von einer Geheimhaltung des göttlichen Auftrags geht auch Josephus aus (*Ant.* I 225).

150 Man kann vermuten, dass Philon als Angehöriger der gebildeten Oberschicht niemals ein Holzscheit auf der Schulter transportierte.

151 Der gemeinsame, gleichzeitige Aufstieg wird von Philon in *Migr.* 166f. gedeutet als Gleichwertigkeit der erworbenen und der naturgegebenen Tugend, für die Abraham und Isaak allegorisch stehen.

152 Wörtlich: „auf dem abgekürzten Weg" (ἐπίτομος ὁδός), als der u.a. auch der Kynismus im Vergleich zur Stoa bezeichnet wird (vgl. Lukian. *Vit. Auct.* 11). [N.]

153 Zitat von Gen 22,7 (von Philon sprachlich leicht verändert – die LXX spricht von einem „Lamm für das Brandopfer").

154 Nur der Anfang dieser direkten Rede findet sich – nicht ganz wörtlich – in der LXX (Gen 22,8), das Weitere ist eine freie Ergänzung Philons. Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Paulus in Röm 4,17f.

155 Philon polemisiert hier gegen Exegetenkollegen, deren Namen und Werke uns nicht erhalten sind (vgl. NIEHOFF 2011, 95–111). Aus seiner Paraphrase von deren Position ist rekonstruierbar, dass es sich um Schriftausleger handelte, die eine von Aristoteles begründete und an der alexandrinischen Bibliothek praktizierte Methode der Homerauslegung auf die Bibel anwendeten: Nach dieser Methode werden schwer verständliche Gebräuche – in diesem Fall die Kindestötung – dadurch erklärt, dass auf die Normalität dieser Praktiken in weit zurückliegenden oder geographisch weit entfernten Kulturen verwiesen wird. In dieser frühen Form einer religionsgeschichtlichen Deutung erscheint Abraham als Vertreter einer archaischen Religion, die erst durch Mose von solch brutalen Praktiken bereinigt wurde. Dies ist freilich für Philon, der bestrebt ist, Abraham als Tugendvorbild und Verkörperung des mosaischen Gesetzes darzustellen, nicht akzeptabel.

156 Hier ist wohl auf Iphigenie angespielt, die von ihrem Vater Agamemnon geopfert wurde, um den Fortgang des Feldzugs nach Troja nicht zu gefährden, sowie vielleicht auch auf die Heraklestochter Makaria, die sich im Krieg der Athener und Herakleiden gegen Eurystheus freiwillig opferte.

157 Dtn 12,31; das Zitat ist von Philon um die Formulierung „im Feuer" gekürzt.

158 Mit den Gymnosophisten (die Philon auch in *Prob.* 74.92–97 sowie *Somn.* II 56 erwähnt) soll schon Alexander der Große ein philosophisches Gespräch geführt haben (Pap. Berol. 13044; Plut. *Alex.* 64). Über den Gymnosophisten Kalanos wird berichtet, dass er sich in einer feierlichen Zeremonie in Anwesenheit Alexanders und seines Heeres selbst verbrannt und dabei keine Miene verzogen haben soll (vgl. Arr. *An.* VII 3).

159 Der indische Brauch der Witwenverbrennung war im griechischen Kulturraum bekannt, wie neben Philon auch Strabon (XV 30; 62) und Diodor (XIX 33) belegen.

160 Philon wechselt hier von der indirekten in die direkte Rede und legt damit das Kernargument der Gegner einem *fictus interlocutor* in den Mund.

161 Genau dies ist nach Philon durch die biblische Erzählung über Abrahams Opfer erfolgt, daher geht er hier von einem schriftlich verzeichneten Lob aus.

162 Vgl. zu στόμασιν [...] ἀχαλίνοις oben Anm. 39.

163 Wörtlich: „vor ihre … Münder eine Tür setzen".

164 Der Satz findet sich sinngemäß bei Demosthenes, *Or.* 37,56. In dem von Philon verwendeten Wortlaut ist er sonst erst bei Julian Apostata (*Mis.* 23) und Libanios (*Or.* 64,48) überliefert.

165 Dies ist ein seltener Fall, wo Philon den Begriff πάθος positiv verwendet, obwohl die Leidenschaften ansonsten in seinem (an die Stoa angelehnten) ethischen Konzept in den Bereich des zu Vermeidenden gehören. Damit versucht er wohl die Ausnahmesituation Abrahams zu erklären. Entsprechend ist es einer besonderen Betonung wert, dass Abrahams Leidenschaft sogar die besonnene Liebe übertrifft – denn normalerweise ist es umgekehrt.

166 Im Griechischen wird für „rechtmäßig" und „unverfälscht" das gleiche Adjektiv verwendet. Da es kein deutsches Wort gibt, das alle Aspekte von γνήσιος erfasst, lässt sich Philons Sprachspiel nicht übersetzerisch nachahmen.

167 Auflistungen berühmter Freundespaare z.B. bei Plut. *Amic.* 93 E; Lukian. *Tox.* 10. Besonders häufig genannt werden Achill und Patroklos, Orest und Pylades, Theseus und Perithoos.

168 Dies wird in Euripides' *Iphigenie in Aulis* (1549f.) über Agamemnon gesagt.

169 Die detaillierten Ritualvorschriften dafür sind im 1. Kapitel des Buches Levitikus nachzulesen.

170 An anderer Stelle (*Migr.* 93) vergleicht Philon den literalen Textsinn mit dem Körper und den allegorischen mit der Seele und betont zugleich, dass man sich um beides kümmern müsse. Im Gegensatz dazu rechnet er unten (§ 136) mit der Möglichkeit, „die Dinge körperlos und nackt zu betrachten".

171 Diese Etymologie ist zutreffend (zu Philons Verwendung von „chaldäisch" statt „hebräisch" siehe oben Anm. 8). In Gen 21,6 leitet die Bibel den Namen auch selbst in dieser Weise her.

172 Bei den Stoikern steht εὐπάθεια für die vernunftgemäße Affektion (im Gegensatz zu den vernunftwidrigen Leidenschaften). Zu den εὐπάθειαι gehören nach SVF III 431 die Freude (χαρά), die Achtsamkeit (εὐλάβεια) und die Abwägung (βούλησις). Zur Freude als bester der positiven Emotionen vgl. *Migr.* 156f. (= SVF III 436); *Mut.* 1.131.188; *Congr.* 36; *Praem.* 32.

173 Seitenhieb auf die griechische Mythologie, in der der Neid der Götter ein häufiges Erklärungsmuster für menschliches Unglück darstellt. [L.] Vgl. auch einschlägige Stellen bei Herodot (I 32,1; III 40,2; VII 10ε und 46,4; VIII 109,3). [N.]

174 Der Mond ist nach antiker Vorstellung die Grenze zwischen der vergänglichen und der unvergänglichen Welt, daher kann es „reines" Licht nur außerhalb der Mondumlaufbahn geben.

175 Zu dieser Namenserklärung siehe § 99.

176 Vgl. Gen 18,15. Vgl. die alternative Interpretation dieses Verses oben § 112.
177 Der Satz steht entgegen Philons Angabe so nicht in der Bibel. Es handelt sich um eine deutlich interpretierende Paraphrase von Gen 18,15b.
178 Vgl. das berühmte Gleichnis in Hom. *Il.* XXIV 527–533, das einen ähnlichen Sachverhalt in umgekehrter Perspektive darstellt: Auf der Schwelle des Zeus stehen zwei Pithoi, einer mit Gutem, einer mit Schlechtem – die Menschen, denen es gut geht, erhalten aus beiden, die, denen es schlecht geht, nur aus dem mit Schlechtem; nur aus dem mit Gutem aber erhält kein Mensch. [N.]
179 Frömmigkeit und Menschenliebe gelten in der Antike als die beiden Grundtugenden (vgl. Einleitung); so auch Philon selbst in *Spec.* II 63.
180 Vgl. *Virt.* 51, wo Philon die beiden Tugenden als Zwillingsschwestern bezeichnet.
181 Tatsächlich folgen drei Beispiele. Die Notiz ist interessant, da sie uns etwas über den Arbeitsstil Philons verrät: Er schrieb das Werk offensichtlich nicht auf Grundlage eines vorher erstellten Konzepts – sonst hätte er hier die genaue Zahl angeben können.
182 Damit beginnt eine interpretierende Paraphrase von Gen 13,1–12.
183 Gemeint ist Lot.
184 Von einer solchen negativen Charakterisierung Lots weiß die Bibel nichts (im Gegenteil: Er ist der Gerechte, der vor dem Untergang Sodoms gerettet wird). Philon stellt ihn dennoch so dar, weil er ihn für seine Auslegung als Kontrastfigur zu Abraham braucht.
185 In der Bibel erfährt man weder etwas über den Verlauf des Streits noch über die moralisch-charakterlichen Dispositionen der Parteien. Es wird lediglich Platzmangel als Auslöser angegeben (vgl. Gen 13,6). Philon gibt der Auseinandersetzung eine ethische Pointe.
186 Also die vier Kardinaltugenden, die schon in Platons *Politeia* (IV 427e) zu finden sind. [N.]
187 Diese dreistufige Güterhierarchie findet sich bereits bei Platon (*Leg.* III 697b; V 743e) und Aristoteles (*Eth. Nic.* I 8, 1098b12–16).
188 Diese philosophische Ausbuchstabierung von Gen 13,9 findet sich auch in *Migr.* 13.
189 Es folgt eine Paraphrase von Gen 14.
190 Die Verbindung von Überfluss und Übermut findet sich öfters in der griechischen Literatur und hat daher wohl den Status eines geflügelten Wortes: Vgl. Thgn. 153 (Τίκτει τοι κόρος ὕβριν); Sol. *Frag.* 6 West; Pind. *O.* 13,10. Vgl. auch *Post.* 145; *Agr.* 32; *Spec.* III 43; *Virt.* 162; *Flacc.* 91.
191 Philon bedient sich hier einer homerischen Wendung (*Il.* X 483: κτεῖνε δ' ἐπιστροφάδην; *Od.* XXIV 184: κτεῖνον ἐπιστροφάδην). [N.]
192 Nämlich nach Sodom, vgl. Gen 13,12.
193 Das griechische Wort τελευτή heißt sowohl „Ende" als auch „Tod". Dass man sich vor dem Tod nicht fürchten muss, weil er die mit der körperlichen Existenzweise verbundenen Leiden beendet, ist ein Gemeingut aller griechischen Philosophenschulen. Im Gegensatz zur biblischen Überlieferung, die eine Auferstehung entweder gar nicht kennt oder sich diese leiblich vorstellt, folgt Philon an diesem Punkt der platonischen Tradition und geht davon aus, dass sich mit dem Tod die unsterbliche Seele – jedenfalls die der tugendhaften Menschen – vom Körper löst und unabhängig von diesem weiterexistiert (s.u. § 258; außerdem *Ios.* 264; *QG* I 16).
194 Die Mitnahme der Hausgeborenen entstammt aus Gen 14,14; dass es im Haushalt Abrahams auch gekaufte Sklaven gab, ist eine Eintragung Philons. Philon mahnt zwar zu menschlichem Umgang mit Sklaven, hält aber die Institution der

Sklaverei aus wirtschaftlichen Gründen für unverzichtbar (*Spec.* II 123); vgl. dazu O. KAISER, *Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung*. FRLANT 259 (Göttingen 2015) 108–110.

195 Dies entspricht der Empfehlung des Aristeasbriefes (193f.), dass sich Kriege nicht durch das Vertrauen auf die Heeresstärke, sondern nur auf Gott gewinnen lassen.

196 Ähnliche Details auch bei Jos. *Ant.* I 177.

197 Dazu G. MAYER, „Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur", *EvTh* 32 (1972) 118–127, 126: „auch den Feind scheint sich Philo nach römischer Art organisiert vorzustellen, denn er rechnet die erbeuteten Pferde zu den Packtieren". In diesem Sinne sind wohl auch die „Siegeszeichen" im nächsten Paragraphen zu verstehen.

198 Melchisedek (vgl. Gen 14,18).

199 Grammatisch bezieht sich „ihn" auch im Griechischen auf den Himmel; ein jüdischer Leser wird freilich an Gott gedacht haben. Eine bewusste Doppeldeutigkeit, um Abraham als römischen Feldherrn zu stilisieren (vgl. auch die „Siegesopfer")?

200 Das Sprichwort ist u.a. auch bei Plat. *Rep.* IV, 424a2; V, 449c5; *Phaidr.* 279c; *Leg.* V, 739c4, und Aristot. *Eth. Nic.* VIII 11 (1159b31); *Pol.* II 5 (1263a30) belegt.

201 Im biblischen Text folgt noch eine wohlwollende Begegnung Abrahams mit dem König von Sodom (Gen 14,21–24), die Philon wohl deswegen übergeht, weil sie nicht mit der unten folgenden Deutung zusammenpasst, Abraham habe alle neun Könige besiegt.

202 Vgl. Gen 14,10.

203 Ähnlich auch *Deus* 176; *Agr.* 45; *Conf.* 108; *Spec.* IV 237; *Virt.* 180. Mit dem Votum für Demokratie ist wohl Philons tatsächliche politische Einstellung getroffen, auch wenn er sich durchaus, wenn dies diplomatisch erforderlich ist, sehr wohlwollend gegenüber dem römischen Kaisertum äußern kann (z.B. *Legat.* 149).

204 Vgl. den ähnlichen Gedankengang in § 105. Mittels der gleichen Denkfigur erklärt Philon in *Her.* 265, dass bei einer prophetischen Ekstase der menschliche Verstand erst ausziehen muss, damit der göttliche Geist einziehen kann.

205 Im Griechischen steht λόγος, das ein großes Bedeutungsspektrum hat. Um die Konkordanz zur Übersetzung im vorherigen Paragraphen zu wahren, wurde hier mit „Vernunft" statt mit „Wort" übersetzt.

206 Philon bezieht sich auf Abraham als (gegenüber den neun Königen) zehnte Macht (so auch in *Congr.* 92). παντέλεια ist in der pythagoreischen Zahlensymbolik ein Beiname für die Zehn; ihre mathematischen Eigenschaften – insbesondere ergibt die Summe der ersten vier Zahlen Zehn – erläutert Philon in *Decal.* 20–29; *Opif.* 47; *Mos.* II 79.84; *Plant.* 125.

207 In der pythagoreischen Zahlensymbolik ist κράτος ein Name für die Zehn.

208 Vgl. Gen 23,2.

209 Das nachfolgende Enkomion auf Sara als Ehefrau basiert auf typisch römischen Familienwerten, wie sie z.B. in den augusteischen Ehegesetzen und der damit verbundenen Propaganda sowie auf römischen Grabinschriften zum Ausdruck kommt (vgl. LIVNEH 2016, 538–542).

210 Von einer Teilnahme Saras an Kriegszügen ist im biblischen Text nicht die Rede, ein solches Verhalten wird aber über Germanicus' Frau (und Augustus' Enkelin) Agrippina berichtet (Suet. *Cal.* 8,1; Tac. *Ann.* II 54). Philon ist der erste Exeget, der die Rolle Saras bei Abrahams Wanderungen eigenständig würdigt (NIEHOFF 2004, 421).

211 Gemeint sind die Lobesworte Moses über Sara im Buch Genesis (analog zu denen über Abraham: § 255).

212 Es folgt eine Paraphrase von Gen 16. Philon überspringt in seiner Darstellung eine Passage, in der Sara ihre Magd Hagar aus Eifersucht hart behandelt und diese daraufhin in die Wüste flieht. Diese Episode passt nicht in Philons Konzept einer tugendhaften Sara, daher wird sie stillschweigend übergangen.

213 Vgl. oben die Anm. zu § 137; außerdem *Virt.* 207.

214 Während Abraham in der LXX seiner Frau „gehorcht“ (Gen 16,2: ὑπήκουσεν), betont Philon, dass Abraham ein Angebot unterbreitet wird, das dieser auch ablehnen könnte. Der biblische Text wird also an das patriarchale Eheverständnis zur Zeit Philons angepasst.

215 Dieses Argument steht nicht im biblischen Text. Philon trägt es hier aber ein, um Hagars ägyptische Herkunft zu neutralisieren, da Ägypten bei ihm stark negativ konnotiert ist (vgl. oben § 103 mit Anm.).

216 Dass diese Haltung Saras auch in einem römischen Kontext als besonders lobenswert betrachtet werden kann, zeigt ein Blick auf die *Laudatio Turiae* (vgl. LIVNEH 2016, 544–546; Text und Übersetzung bei FLACH 1991): Die verstorbene Ehefrau wird besonders dafür gepriesen, dass sie aufgrund ihrer Unfruchtbarkeit bereit gewesen wäre, von sich aus die Scheidung zu initiieren, für ihren Mann eine neue Ehe zu arrangieren und die daraus entstehenden Kinder wie eigene zu betrachten. Im Unterschied zu Abraham lehnte der (nicht namentlich genannte) Ehemann das Angebot ab.

217 Philon referiert hier eine Auslegung anderer Exegeten, deren Namen und Werke nicht erhalten sind. Da deren Charakteristikum ihre besondere Genauigkeit ist, kann rekonstruiert werden, dass es sich bei ihnen um Vertreter einer philologisch-wörtlichen Auslegung handelt. Ihr Argument könnte gewesen sei, dass in Gen 16,4 lediglich steht, dass Abraham „zu Hagar ging und sie empfing“, nicht aber, dass er auch nach der Empfängnis noch zu ihr gegangen wäre. Aus der Nichterwähnung wird dann auf die Nichtexistenz geschlossen.

218 Die Umstände der Bestattung Saras sind in Gen 23 beschrieben. Philon bearbeitet das Trauerverhalten Abrahams sonst nur noch in *QG* IV 73, dort aber ausschließlich in allegorischer Deutung.

219 Die beiden verwendeten Verben sind dem Ringen entnommen: Sich zum Kampf bereit machende Ringer entkleiden sich und bestreuen sich mit Staub, um für den Gegner schwerer fassbar zu sein (vgl. Lukian. *Anach.* 31). [N.]

220 Dies entspricht dem Verhalten, das in philosophischen Trostschriften für Trauernde empfohlen wird (z.B. bei Seneca und Plutarch; vgl. dazu WEISSER 2012). Aus diesem Sitz im Leben erklärt sich, dass Philon hier anders als sonst (vgl. *Leg.* III 128f.) dem aristotelischen Prinzip der Metriopathie den Vorzug vor der stoischen Apathie gibt.

221 Vgl. Gen 23,3. Dass dies so schnell vor sich gegangen sei, ist allerdings Philons Interpretation.

222 Im Hintergrund steht hier die stoische Auffassung, dass nicht die Dinge an sich schrecklich sind, sondern nur unsere Auffassung von ihnen. Das gilt auch für den Tod: Nach Epiktet (*Ench.* 5) ist nicht der Tod schrecklich, sondern nur unsere Auffassung, dass der Tod schrecklich sei.

223 Vgl. *Opif.* 135.

224 Dies ist eine typisch stoische Zugangsweise zum Thema „Tod“, wie sie ganz ähnlich auch Epiktet (*Ench.* 11) formuliert: „Sage nie über etwas: Ich habe es verloren, sondern: Ich habe es zurückgegeben. Dein Kind ist gestorben? Es wurde zurückgegeben. Deine Frau ist gestorben? Sie wurde zurückgegeben.“

225 Dies dürfte ironisch gemeint sein: Während Abraham selbst in einer Trauersituation Selbstbeherrschung zeigt und Maß hält, gelingt dies den Landesbewohnern nicht einmal in ihrer Verwunderung.

226 Wörtliches Zitat aus Gen 23,6; vgl. auch *Mut.* 152; *Somn.* II 244; *Virt.* 216.

227 Philons Beschreibung Abrahams orientiert sich in diesem Abschnitt am hellenistisch-philosophischen Königsideal: Für die Stoiker konnte nur ein Weiser König sein (SVF III 617; vgl. *Migr.* 197). Die Einsetzung des Königs durch Gott (vgl. auch *Sobr.* 57) wird jüdischerseits beispielsweise im Aristeasbrief (196.219) vertreten. Dort findet sich auch ein „Fürstenspiegel", der dem Herrscher die Selbstbeherrschung als wichtigste Tugend empfiehlt (223).

228 Dieser Abschnitt ist wohl als Kritik am Römischen Reich zu lesen, denn die Herstellung von Frieden und Ordnung gehörte zu den Propaganda-Schlagworten römischer Kaiser. Philon stellt aber heraus, dass es sich dabei um eine gewaltsam von Menschen errichtete Herrschaft handelt, die keineswegs das Gute fördert, denn dafür bedarf es der von Gott verliehenen Weisheit.

229 Gen 15,6.

230 Das Wort bedeutet von seiner Etymologie her „Hundeführer".

231 Gen 24,1.

232 Zitat von Gen 22,16.

233 Vgl. Gen 26,5 LXX: „... und er bewahrte meine Vorschriften (προστάγματα) und meine Gebote (ἐντολάς) und meine Urteile (δικαιώματα) und meine Gesetze (νόμιμα)." Dass es sich dabei um „das" göttliche Gesetz handelt (gemeint ist das Gesetz der Natur, das mit dem jüdischen Gesetz ineinsfällt, s.o. § 5), ist eine Hinzufügung Philons. Vgl. auch *Migr.* 130, wo dieses Gesetz unter Rückgriff auf die gleiche Stelle mit dem Logos identifiziert wird.

234 Vgl. oben § 5 sowie *Virt.* 194: „Ungeschriebene Gesetze sind aber auch die Lebensführungen der Menschen, die die Tugend eifrig geübt haben."

C. Essays

Philon als Biograph

Maren R. Niehoff

Philon verwendet den Titel *bios* für sein Werk über Abraham und reiht es damit in die Reihe seiner Patriarchenbiographien ein. Ursprünglich stand es neben den Viten von Jakob und Isaak, die aber leider verloren sind. Zwei weitere, noch erhaltene Biographien des Joseph und Mose bieten uns jedoch einen schönen Einblick in Philons Gesamtverständnis dieser literarischen Gattung und deren spezifische Umsetzung in jedem einzelnen Fall. Es ist sofort erkenntlich, dass Philon die Biographie als eine ethisch-pädagogische Gattung ansah, denn er wollte nicht nur die israelitischen Vorväter historisch darstellen, sondern dem Leser auch moralisch zu denken geben. Abraham, Joseph und Mose sollten als aktuelle Vorbilder dienen, die den Leser aus der Geschichte ansprechen und direkte Relevanz für sein eigenes Leben besitzen. Abraham und seine Vorgänger im Buche Genesis sind nach Philon exemplarisch:

> Diese aber sind diejenigen unter den Männern, die ein tadelloses und gutes Leben führten, deren Tugenden in den hochheiligen Schriften verewigt sind, und zwar nicht nur zu ihrem Lob, sondern auch, um die Leser anzuspornen und zu gleichem Eifer hinzuleiten. (*Abr*. 4)

In diesem Satz werden die Grundpfeiler der philonischen Biographie entblößt: sie stützt sich auf die „hochheiligen Schriften“ als historische Quelle und entbindet Philon somit einer gründlichen Recherche, wie sie etwa Plutarch eine Generation später unternahm. Die mühsame Arbeit in griechischen und römischen Archiven blieb Philon erspart.[1] Seine Aufgabe war es stattdessen, die biblischen Geschichten genau zu lesen und für seine Leser nicht nur verständlich, sondern auch ethisch fruchtbar zu machen, indem er sie ausschmückte und auch das eine oder andere Detail, das er als überflüssig empfand, ausließ. Weiterhin erklärt Philon, dass es ihm um das „Anspornen“ (προτρέπειν) seiner Leser geht. Er will sie durch seine Biographie „zu gleichem Eifer hinleiten“ (ἐπὶ τὸν ὅμοιον ζῆλον ἄγειν). Die israelitischen Vorväter eignen sich besonders gut für diese erzieherische

[1] Zu Plutarchs Arbeit in römischen Archiven, die meist übersehen wird, siehe STADTER 2014.

Aufgabe, weil sie ein Inbegriff der Tugend (ἀρετή) waren und damit abstrakte Werte ganz konkret vorlebten und zur Nachahmung ermunterten. Philon verstand diese Vorbildlichkeit in einem durchaus römischen Sinn. In der römischen Kultur spielten die Vorväter eine besonders wichtige, exemplarische Rolle, die es ermöglichte, wie Matthew Roller und Rebecca Langlands kürzlich gezeigt haben, ethische Normen zu konkretisieren und in den Kontext der Tradition zu stellen sowie sie auch im Einzelfall auf ihre Nuancen und Grenzen hin zu untersuchen.[2]

Das Ziel der Abrahambiographie, bemerkt Philon weiterhin, ist nicht die Darstellung einer bestimmten Persönlichkeit, sondern gelebter Tugenden: „Ganz treffend also schuf [Mose] das Verwandtschaftsverhältnis zwischen den dreien [Abraham, Isaak und Jakob], die dem Wortlaut nach Männer, der Sache nach aber, wie gesagt, Tugenden sind: Natur(begabung), Lernen und Einübung" (*Abr*. 54). Hier wird deutlich, dass Philon jeden der einzelnen Vorväter als Typ oder Beispiel einer bestimmten Tugend vorstellt. Sein Blick richtet sich nicht nur auf die Lebensdetails, sondern auch auf die gesamte Persönlichkeit. Er vermittelt einen panoramischen Überblick über die verschiedenen biblischen Charaktere und bringt die Vielfalt ihres Lebens auf einen bestimmten Punkt, den er dann für seine Leser moralisch auswertet.

Dieser panoramische Blick mit Schwerpunkt auf die charakteristischen Tugenden jedes Einzelnen fällt im Werk Philons auf. Im *Allegorischen Kommentar* aus der Frühzeit seines Schaffens geht es ihm noch nicht um spezifische Persönlichkeiten, sondern um die Exegese laufender Verse und biblischer Ausdrücke. Zu Beginn seiner Karriere schreibt er systematische Kommentare für die jüdische Gemeinde in Alexandria, die sich eng an den Text halten und so viele Parallelstellen zitieren, dass keine übergreifende Erzählung entsteht. Außerdem ist Philon im *Allegorischen Kommentar* dem platonischen Transzendenzgedanken so verbunden, dass er nur auf universale Tendenzen der menschlichen Seele hinweist. Im Falle Abrahams verdeutlicht er die allgemeine Neigung der Seele zur materiellen Verhaftung, die

[2] Siehe M. ROLLER, „The exemplary past in Roman historiography and culture", in: A. FELDHERR (Hg.), *The Cambridge Companion to the Roman Historians* (Cambridge 2009) 214–230; ders., „Between Unique and Typical: Senecan *Exempla* in List", in: M. LORRIE / S. LÜDEMANN (Hg.), *Exemplarity and Singularity. Thinking through Particulars in Philosophy, Literature and Law* (London 2015) 81–95; ders., „Precept(or) and Example in Seneca", in: G. W. WILLIAMS / K. VOLK (Hg.), *Studies in Latin Philosophy* (Oxford 2015) 129–156; R. LANGLANDS, *Exemplary Ethics in Ancient Rome* (Cambridge 2018).

durch Hinwendung zu Gott überwunden werden kann.[3] Joseph wird im *Allegorischen Kommentar* sogar wegen seiner Eingebundenheit in die ägyptische Kultur bezichtigt. Nach dem frühen Philon ist er wankelmütig und reitet im übergreifenden Sinne auf der ägyptischen Kutsche direkt neben dem Pharao.[4]

Wie kam Philon dazu, in seiner späteren Schaffensphase Biographien der israelitischen Vorväter zu entwerfen und sie als Vorbilder konkret gelebter Tugenden darzustellen? Wie kam er auf den Gedanken, Joseph jetzt als einen durchaus positiven Staatsmann und Abraham als Beispiel der Naturbegabung darzustellen? An welche literarischen Richtlinien hielt er sich in dieser für ihn neuen Gattung? Diesen Fragen können wir nachgehen, wenn wir uns Philons intellektuelle Entwicklung vor Augen halten. Durch das Pogrom in Alexandria im Sommer des Jahres 38 wurde er aus seiner kontemplativen Ruhe herausgerissen und in eine politische Führungsrolle hineinkatapultiert. Er reiste als Leiter der jüdischen Gesandtschaft zu Gaius Caligula nach Rom und verbrachte dort wenigstens drei Jahre mit mühseligen Versuchen, eine Audienz beim Kaiser zu erlangen.[5] Die Zwischenzeit, die sich auf diese Weise für ihn ergab, nutzte er für schriftstellerisches Schaffen, indem er sich an ein ganz neues, griechisch-römisches Publikum wandte. Für solche Leser erstellte er eine Art Galerie jüdischer Ahnen, die die Werte seiner Religion zugänglich machte. Mit außergewöhnlicher Aufnahmefähigkeit begabt, gelang es Philon schon nach kurzem Aufenthalt in Rom, genau den Ton der römischen Kultur zu treffen und seine Leser mit aktuellen literarischen Modellen anzusprechen. Die biographische Form, in die er jetzt das biblische Material goss, spielte dabei eine Schlüsselrolle.

1. Biographische Konventionen bei Philon und Cicero

Die Mosebiographie vermittelt den besten Eindruck von Philons literarischen Voraussetzungen, die er in seinen Patriarchenbiographien zu Grunde legt, weil er hier der Einzelerzählung eine besonders ausführliche Einleitung vorausschickt. Zunächst stellt er Mose als eine Person dar, „die manche den Gesetzgeber der Juden, andere den

[3] Details bei NIEHOFF / FELDMEIER 2017; siehe besonders den Beitrag dort von R. FELDMEIER, „Gotteserkenntnis durch Selbsterkenntnis. Philons *Migratio* in ihrem religionsgeschichtlichen Kontext“, 187–202.

[4] *Somn*. I 210–220, II 10–14, II 63–66.

[5] Details bei M. R. NIEHOFF, *Philon von Alexandria. Eine intellektuelle Biographie* (Tübingen 2019, aus dem Englischen übersetzt von C.-J. Thornton und Eva Tyrell).

Ausleger des heiligen Gesetzes nennen" (*Mos.* I 1). Diese Bezeichnungen nehmen zwei verschiedene Perspektiven auf, nämlich die Sicht des allgemeinen Lesers, der Mose von außen als den Gesetzgeber der Juden wahrnimmt, und die ehrfürchtigere Sicht der Juden aus der Innensicht ihrer Gemeinschaft. Philon präsentiert sich als jemand, dem beide Welten vertraut sind. Auf der Schwelle zwischen Innen- und Außenperspektive spricht er als qualifizierter Mittler zwischen beiden Bereichen und hofft, „das bemerkenswerte Leben des größten und in jeder Hinsicht verdienstreichsten Menschen für diejenigen darzulegen, die sich würdig erweisen, darüber nicht in Unkenntnis zu bleiben" (*Mos.* I 1).

Philon konstruiert bewusst seine implizite Leserschaft und beklagt sich über „griechische Intellektuelle", die sich weigerten, Mose so darzustellen, wie er wirklich war, und stattdessen „die Fähigkeiten missbrauchten, die sie ihrer Bildung verdankten, und auf die Abfassung von Komödien und wollüstigen Schandwerken in Poesie und Prosa freventlich vergeudeten".[6] Philon wird hier wohl an öffentliche Personen wie Apion und Chairemon gedacht haben, beide höchstwahrscheinlich Mitglieder der ägyptischen Gesandtschaft an Gaius, die boshafte Schmähschriften gegen die Juden und ihren Gesetzgeber Mose abgefasst hatten. Indem er eine solche literarische Tätigkeit als verachtenswerte Verkehrung von Bildung kritisiert, signalisiert Philon, dass deren Zugang indiskutabel ist. Lesern, die Apions Einstellungen teilen, gibt er zu verstehen, dass sie ihre Haltung ändern müssen, um der intellektuellen Gemeinschaft anzugehören, die er mit seiner Biographie ansprechen möchte. Philon zielt stattdessen auf positiv geneigte Leser, die einsehen, dass „es notwendig ist, ihre natürlichen Gaben zur Schilderung guter Menschen und ihres Lebens ausgiebig zu nutzen" (*Mos.* I 3). Philon wendet also die Biographie im Kontext seiner Diplomatie in Rom an und adressiert ein nichtjüdisches Publikum, das eventuell schon negativen Stellungnahmen zu seiner väterlichen Tradition ausgesetzt war.

Philon beschreibt seine Rolle als Biograph mit dem Versprechen, Mose so darzustellen, „wie er wirklich war".[7] Dieser Anspruch auf historische Tatsachentreue entspricht seiner Beteuerung in der *Legatio* zu berichten, was „wir gesehen und gehört haben" (*Legat.* 349). Auch in diesem Punkt gehört die philonische Biographie in den Kontext seines Spätwerkes. Wie auch im Falle Abrahams ist Philon jedoch kein Augenzeuge seines Helden und muss sich auf andere Quellen stützen. Er erklärt seinen Lesern, er habe die Geschichte „aus den

[6] *Mos.* I 3 (Übersetzung B. Badt in: COHN u.a. 1962, Bd. 1, mit Abwandlungen).
[7] *Mos.* I 2 (ὅστις ἦν ἐπ᾽ ἀληθείας).

heiligen Schriften [gelernt], die er [Mose] hinterlassen hat als wunderbare Denkmäler seiner Weisheit, sowie von einigen der Ältesten des Volkes" (*Mos*. I 4). Durch seine Berufung auf „einige der Ältesten des Volkes" beansprucht er die Autorität eines Spezialisten mit privilegiertem Zugang zu Ahnentraditionen.[8] Diese Selbstpositionierung wendet sich wahrscheinlich gegen Apions Behauptung, seine eigene negative Mosedarstellung beruhe auf einem Bericht „von den Ältesten der Ägypter" (Jos. *Ap*. II 10). Philon deutet an, seine Expertise übertreffe diejenige Apions, da er sich auf verlässlichere Traditionen stützt. Außerdem verweist Philon auf seine persönlichen Einsichten als Quelle seiner Biographie und verlässt an einigen Stellen seine in der Einleitung umrissene Erzählhaltung und teilt mit, die Geschichte so zu erzählen, wie „es mir zu sein scheint".[9]

Philon betont weiterhin, dass seine Biographie dort anfängt, wo sie „anfangen muss", nämlich mit den Geburtsumständen des Helden.[10] Philon fokussiert seine Erzählung von Anfang an auf die Person des Mose und übergeht dabei die allgemeine biblische Information zur Lage der Israeliten in Ägypten. Sein Bezug auf den notwendigen Beginn einer Biographie lässt seine Kenntnis literarischer Normen und allgemeinerer Diskurse erkennen, in die er seine Erzählung vom biblischen Protagonisten einrahmt. Er schreibt nicht unbedacht im biographischen Stil, sondern spielt bewusst auf Lesererwartungen an, die sich mit dieser literarischen Gattung verbinden. Welche Konventionen lassen sich als Hintergrund für Philons Biographie erkennen? Unser Blick fällt auf Rom, wo Philon mit der biographischen Geschichtsschreibung bekannt wurde, die hier an der Tagesordnung war.[11] Cicero formulierte hier im ersten vorchristlichen Jahrhundert die theoretischen Grundsätze dieses Ansatzes. In seinen Ausführungen zu den „Gesetzen" der Geschichtsschreibung fordert Cicero ein unparteiisches Erzählen der Wahrheit und legt besonderen Wert auf die Beachtung „der einzelnen Handelnden". Der Geschichtsschreiber soll „die Einzelheiten der Leben und Charaktere derjenigen darstellen, die sich durch ihre Bekanntheit und Würde auszeichnen". Cice-

---

[8] Philon verwischt manchmal den Unterschied zwischen schriftlichen und mündlichen Quellen, wenn er erstere als etwas vorstellt, das „man sagt" (s. z.B. *Mos*. I 9; I 165).

[9] *Mos*. I 12; I 62; I 146; I 211.

[10] ἀναγκαῖον ἄρξασθαι (*Mos*. I 5).

[11] Zur biographischen Geschichtsschreibung in Rom siehe S. MASON, „Josephus as a Roman Historian", in: H. H. CHAPMAN / Z. RODGERS (Hg.), A Companion to Josephus (Oxford 2016) 89–107; siehe auch HÄGG 2012, 187–238. Aus dem zeitgenössischen Alexandria dagegen sind keine Biographien bekannt; siehe auch den Überblick über frühere Formen der Biographie, die Philon offenbar nicht beeinflussten, sofern er sie überhaupt kannte: MOMIGLIANO 1993; HÄGG 2012, 10–147.

ros Werk *Brutus*, das er von regulärer Geschichtsschreibung unterscheidet, enthält biographische Skizzen berühmter Redner und vergleicht immer wieder ihre besonderen Qualitäten und Methoden.[12] Diese Darstellung der Grundzüge biographischer Geschichtsschreibung war einflussreich in Rom und hinterließ ihre Spuren bei Schriftstellern wie Sallust und Livius.

Ciceros Zeitgenosse Cornelius Nepos ist der erste römische Autor, der eigenständige Biographien politischer Führungspersonen schrieb und sie entsprechenden griechischen Helden gegenüberstellte. Zwar hält sich Nepos allgemein eng an den Stil des Enkomiums und konzentriert sich auf die berühmten Taten der Protagonisten, doch sind bei ihm bereits zwei Elemente des biographischen Stils sichtbar, die dann auch Philons Biographien kennzeichnen, nämlich Charakterskizzen und die Darstellung persönlicher Entwicklungen bis hin zum tatkräftigen Wirken auf der politischen Bühne. Nepos schreibt mit einer übergreifenden Vorstellung vom Leben des Protagonisten, den er in der Regel mit Hinweis auf seinen familiären Hintergrund sowie die Umstände seines Eintritts in die Politik darstellt. Sein Interesse gilt der *natura* des Helden, weshalb er dessen Haupttugenden und persönliche Charakterzüge umreißt. Themistokles wird beispielsweise als eloquent und leistungsstark beschrieben, während es von Alkibiades heißt, er sei zwischen seinem natürlichen Führungstalent und seiner starken Neigung zu Ausschweifungen hin- und hergerissen gewesen.[13]

Die wenigen modernen Wissenschaftler, die Nepos in der Geschichte der antiken Biographie berücksichtigt haben, stellten zu Recht fest, dass sein eher mittelmäßiges Werk die lebendige Raffinesse von Plutarchs Biographien vermissen lässt. Daher erschien die Leistung des Letzteren als revolutionär und ohne Vorläufer.[14] Philon jedoch bietet uns den Schlüssel für ein nuancierteres Bild der kaiserzeitlichen Biographie, da er zum ersten Mal Einsichten der römischen Stoa verwendet, um Charakterportraits zu entwerfen, die sich später in ähnlicher Form bei anderen Biographen wiederfinden. Die Stoa

---

[12] Cic. *Brut.* 36 (137); 3 (14); 10 (42); 11 (44); 15 (57–61); 16 (63)–17 (66); 37 (139)–38 (145); Cic. *De orat.* II 59; siehe auch A. J. WOODMAN, *Rhetoric in Classical Historiography* (London 1988) 70–159.

[13] Nepos, *Praef.*, *Milt.* 1; *Them.* 1f.; *Cim.* 1; *Alcib.* 1; *Dion* 1; *Tim.* 1; siehe auch J. GEIGER, *Cornelius Nepos and Ancient Political Biography.* Hist.E 47 (Wiesbaden 1985) 66–98.

[14] Zur Interpretation von Plutarchs Leistung als voraussetzungslos siehe bes. ZIEGLER 1964, 272f.; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, „Plutarch as a Biographer", in: SCARDIGLI 1995, 75–94; SORABJI 2006, 172–180. Dagegen hat sich W. UXKULL-GYLLENBAND, *Plutarch und die griechische Biographie* (Stuttgart 1927) 110–112, für stoische Einflüsse auf Plutarchs Biographien ausgesprochen.

war besonders für biographische Ansätze geeignet, da sie sowohl den systematischen Kommentar kanonischer Texte als auch den Personenkult, der in zeitgenössischen hellenistischen Schulen üblich war, ablehnte und stattdessen eine bemerkenswerte Vielfalt vorbildlicher Figuren anerkannte, darunter auch Philosophen anderer Schulen, Politiker und antike Helden. Moralische Autorität basierte in ihrer Sicht auf der konkreten Anwendbarkeit des Vorbilds, das in lebensnahen Situationen dargestellt wurde.[15]

Der stoische Philosoph Panaitios, der einen beträchtlichen Teil seines Lebens in Rom verbrachte, aber weiterhin auf Griechisch schrieb, spielte in diesen Diskursen eine bedeutende Rolle. Er definierte das Individuum als eine bestimmte Person jenseits universaler Vernunftkategorien, die im Zusammenhang ihres jeweiligen Lebens in einer bestimmten Kultur gewürdigt werden muss. Sein Ansatz ist zu Recht von dem Platons unterschieden worden, der die menschliche Seele in die unpersönlichen Kategorien des Rationalen und Materiellen teilte, ohne die besonderen Umstände individueller Lebenssituationen zu berücksichtigen.[16] Cicero baute stark auf Panaitios' Gedanken auf und verschaffte ihnen ein einflussreiches Gehör in der lateinischen Sprache. Gleichzeitig blieben seine Schriften für Autoren wie Philon, der ihn einmal kurz erwähnt (*Aet*. 76), auf Griechisch erhältlich. Unter dem Einfluss von Panaitios verlagerte sich die Diskussion in Rom von Konzepten universaler Vernunft zur Betonung „unserer eigenen Natur", „individueller Besonderheit" und den „charakteristischen Merkmalen" jedes Einzelnen. Schon bei der Geburt, stellt Cicero mit Panaitios fest, unterscheiden sich die Menschen in ihrer körperlichen Beschaffenheit wie auch in ihrer Charakterveranlagung, die später ihren Lebensweg bestimmen. Menschen unterscheiden sich auch aufgrund ihrer familiären Hintergründe und ihrer Lebensumstände. Diese Unterschiede sind für die Beurteilung der einzelnen Personen so wichtig, dass dieselbe Handlung, wie beispielsweise Selbstmord, sich im Falle Catos als eine Pflicht, doch im Fall einer anderen Person als ein Fehler erweisen kann.[17]

---

[15] Siehe bes. Sen. *Epist*. 22–24; 64; *Ot*. 1,4–3,5; *Const*. 1,1–2,3; 7,1; *Brev. vit*. 13,1–9; 14,1–5; Epict. *Diss*. I 4.

[16] Zur stoischen Auffassung des individuellen Selbst siehe SORABJI 2006, 115–136; 157–171; G. REYDAMS-SCHILS, *Roman Stoics. Self, responsibility, and affection* (Chicago 2005) 20–25; vgl. C. GILL, „Personhood and Personality: the Four-Personae Theory in Cicero, *De Opificiis* I", in: J. ANNA (Hg.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy VI* (Oxford 1988) 169–199, der das Typische gegenüber dem Individuellen betont.

[17] Cic. *Off*. I 107–112; siehe auch M. ROLLER, „Selfhood, Exemplarity, and Cicero's Four Personae: On Constructing your Self after your Model and your Model after your Self", in: NIEHOFF / LEVINSON 2019, 49–68.

Philons jüngerer Zeitgenosse Seneca führt die stoische Diskussion über das Individuum weiter und bereichert sie um eine Dimension, die für unsere Untersuchung von besonderem Interesse ist. Seneca geht von einem individuell ausgeprägten Selbst aus, das er in konkreten Lebenssituationen darstellt. Die Vielfalt seiner Briefe zeigt sein Bewusstsein für die Bandbreite menschlicher Umstände, die eigens reflektiert und individuell eingeschätzt werden wollen.[18] In seiner Schrift *Über die Kürze des Lebens* schlägt Seneca vor, man könne die Grenzen der eigenen Erfahrung durch den Umgang mit Personen aus der Vergangenheit ausweiten. Er entwickelte einen moralischen Zugang zu antiken Figuren, der dem Philons ähnlich ist, und rät seinen Lesern, große Denker der Geschichte wie Zenon und Aristoteles „täglich zu ihren engsten Freunden" zu machen. Man solle ihr „Klient" werden und sie sich zum Lehrer und Begleiter nehmen, „bei denen wir in wichtigen und weniger wichtigen Angelegenheiten Rat suchen können". Vor allem soll der Leser „sich selbst nach dem Vorbild [solch großer Persönlichkeiten] richten".[19]

Solche römischen Diskurse inspirierten Philon, der seine Biographien zur Zeit schrieb, als Seneca seine philosophische Karriere begann. In seinen Patriarchenviten legt Philon ein innovatives und anspruchsvolles Beispiel der biographischen Gattung vor, das auf stoische Begriffe des Individuums und dessen spezifischer Persönlichkeit rekurriert. Die ethische Biographie, wie wir sie von Plutarch kennen, begegnet uns erstmalig bei Philon. Wie wir gesehen haben, integriert Philon seine Viten nicht nur in den Kontext seiner diplomatischen Aktivitäten in Rom, sondern auch in den dort blühenden biographischen Diskurs, der bei seinen Lesern vorausgesetzt wird.

In der Mosebiographie widmet Philon den individuellen Wesenszügen seines Helden besondere Aufmerksamkeit. Im Sinne der Stoa, die die körperliche Konstitution des Menschen als Ausgangspunkt für die Ausprägung seiner Persönlichkeit anerkannte, betont Philon, dass Mose „von Geburt ein edleres Aussehen zeigte als Kinder gewöhnlicher Leute" (*Mos*. I 9). Seine Schönheit rettete sein Leben, weil sie die Tochter des Pharao dazu animierte, ihn aufzunehmen. Darüber hinaus gibt Mose einen ersten Beweis seines „Ehrfurcht gebietenden Wesens", indem er die Vergnügungen des ägyptischen Palasts ablehnt und sich auf „das Hören und Sehen dessen [verlegt], was

---

[18] Siehe auch C. EDWARDS, „The Epistolographic Self: The Role of the Individual in Seneca's Letters", in: NIEHOFF / LEVINSON 2019, 225–250, die auf die spezifischen Züge Senecas und seiner Adressaten aufmerksam macht, aber letztendlich die objektive Normorientierung in Senecas Briefen höher bewertet.

[19] Sen. *Brev. vit*. 15,4–5; 15,2; 17,6; *Epist*. 24, 64; *Tranq*. 1,12.

seine Seele mit Sicherheit voranbringt" (*Mos*. I 20). Philons Mose war von Natur aus bescheiden, diszipliniert und wissensbegierig, und übertraf bald seine Lehrer, weil sein „Geist unfähig war, irgendetwas Falsches aufzunehmen".[20]

Anekdoten dienen Philon zur Charakterisierung seines Helden und nehmen damit ein wichtiges Stilmittel Plutarchs vorweg.[21] Wie er an einer Stelle explizit sagt: „Ich möchte eine seiner damaligen Handlungen beschreiben, die unbedeutend zu sein scheint, doch aus keiner kleinen Gesinnung hervorgegangen ist."[22] Philon weist hier auf das umgekehrte Verhältnis zwischen kleinem Vorfall und großer Bedeutung hin. Während Historiker in der Regel große Ereignisse wie Kriege und politische Krisen darstellen, wählt der Biograph private Handlungen als Indiz für den Charakter einer Person. Philons anekdotischer Stil in den Biographien ähnelt seiner Vorgehensweise in den historischen Traktaten, wo er an einer Stelle über einen Vorfall in Alexandria sagt, „obwohl es eine kleine Sache ist, ist es doch Indiz einer nicht so kleinen Böswilligkeit" (*Flacc*. 78). Auch in der *Legatio* analysiert Philon bestimmte Verhaltensweisen des Gaius Caligula, die seinen geistigen Niedergang anzeigen. Sein Einschlafen bei einem Festessen und seine spontane Teilnahme an einem Reigen im Theater werden als Spiegel seiner Persönlichkeit interpretiert (*Legat*. 41–43). In beiden literarischen Gattungen seiner späten Schaffenszeit legt Philon somit Wert auf Begebenheiten, die den Charakter der Protagonisten beleuchten. Dieser Schreibstil hat starke Anklänge an stoische Lehrmethoden. Mehr als jede andere Philosophenschule benutzte die Stoa personenbezogene Beispiele für Exzellenz.[23] Seneca stellt bekannte Persönlichkeiten regelmäßig in Entscheidungssituationen dar, um einen bestimmten philosophischen Wert zu veranschaulichen. So erzählt er beispielsweise eine „Anekdote" (*fabella*) über Tullius Marcellinus' Selbstmord und begründet seinen „Exkurs" mit dem Nutzen, den dieser für das Verständnis des ehrenvollen Abschieds aus dem Leben habe (*Epist*. 77,10).

Die Anekdoten, die Philon über Moses Kindheit erzählt, beziehen sich hauptsächlich auf seine außergewöhnliche geistige Reife. Mose soll „früher als erwartet entwöhnt" worden sein, sich „mehr als altersgemäß entwickelt" haben und „nicht wie sonst ein ganz junges Kind an Scherzen, Lachen und Tändeleien" Spaß gehabt haben (*Mos*.

---

[20] *Mos*. I 9; I 15–24; I 59; vgl. Ex 2,6; Cic. *Off*. I 122f.

[21] Zu Plutarchs anekdotischem Stil siehe DUFF 1999, 13–51.

[22] εἰ καὶ μικρὸν ὅσα γε τῷ δοκεῖν, ἀλλ᾽ οὐκ ἀπὸ φρονήματος μικροῦ (*Mos*. I 51).

[23] Details bei G. REYDAMS-SCHILS, „Authority and Agency in Stoicism", *GRBS* 51 (2011) 196–322.

I 18–20). Später widmet sich Mose mit solchem Ernst seinen Studien, dass er „seine Lehrer überholt“ und sich das Lernen bei ihm „eher als ein Fall der Erinnerung“ herausstellt (I 21). Philon freut sich mitzuteilen, dass Mose sich „schwierige Fragestellungen ersann“ (I 21). Keine dieser Eigenschaften sind in vorphilonischen Quellen belegt. Ezechiel der Tragiker, einer seiner jüdischen Vorgänger in Alexandria, erwähnt nur flüchtig Moses „königliche Erziehung und Bildung“.[24] Philon hat ein besonderes Interesse an Moses geistiger Entwicklung und scheint sich die eben erwähnten Szenen selbst ausgedacht zu haben. Offenbar inspirierte ihn die griechische Übersetzung von Ex 2,10, die besagt, dass „das Kind zur Reife herangewachsen war“.[25]

Philons Anekdoten über Mose als Kind bleiben in gewisser Weise blass, weil sie philosophische Tropen darstellen. Er übernimmt das klassische platonische Bild der Erinnerung der Seele, das Sokrates als die Grundlage jedes menschlichen Lernens annimmt. Mit der Bemerkung, Mose „prischt sprichwörtlich vor, wie ein Pferd auf die Weide“ nimmt Philon direkt auf Sokrates Bezug und schmückt das Bild von Mose als einem frühreifen Jungen weiter aus.[26] Die Tatsache, dass Philon Mose als Schüler auszeichnet, dessen Lernen auf Erinnerung und nicht auf Aneignung neuer Information beruht, lässt erkennen, dass er recht frei mit dem platonischen Bild umgeht. Bei ihm handelt es sich nicht mehr um eine generelle menschliche Eigenschaft, sondern um das Merkmal eines außergewöhnlichen Helden. Durch diese Abwandlung von Platons *Bonmot* über Sokrates gibt Philon zu verstehen, dass Mose philosophisch ähnlich begabt ist wie Platons Vorbild. Darüber hinaus wird die Frage-und-Antwort-Methode, die im Hellenismus für viele Formen des Lernens zentral war, auf Mose übertragen, dessen frühe intellektuelle Reife sich in der Formulierung von prägnanten Fragen niederschlägt. Diese Anekdoten beruhen allesamt auf philosophischen Stereotypen, die Moses ernstes Wesen und seine herausragende Intelligenz verdeutlichen. Schon in seiner Kindheit ist er ein außergewöhnlich geistiger Mensch und somit prädestiniert für seine künftige Rolle als Philosophenkönig.

Philons Anekdoten werden lebendiger bei der Beschreibung von Moses ethischen Entscheidungen in seiner Jugend. Anschaulich lotet er Moses Reaktion auf die Notlage Israels in Ägypten aus:

---

[24] Siehe Ez. *Exag*. 36 (ed. C. R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Bd. 2: Poets: The Epic Poets Theodotus and Philo and Ezekiel the Tragedian*. SBLTT 30 / PsES 12 [Atlanta, GA 1989] 355); weitere Details bei T. WHITMARSH, *Beyond the Second Sophistic. Adventures in Greek Postclassicism* (Berkeley 2013) 211–227.

[25] *Mos*. I 12; 18–21.

[26] *Mos*. I 22; Plat. *Phaid*. 72e; *Tht*. 183d; siehe auch L. H. FELDMAN, *Philo's Portrayal of Moses in the Context of Ancient Judaism*. CJAn 15 (Notre Dame, IN 2007) 47–55.

> Diese Vorkommnisse entmutigten und verärgerten ihn weiter, doch er war weder in der Lage, die zu bestrafen, die falsch handelten, noch denen zu helfen, die darunter litten. Er tat, was er konnte, und stand mit Worten bei, indem er die Aufseher mahnte, mäßig zu sein und das Übermaß ihrer Forderungen zu mindern und zu lindern, und die Arbeiter ermutigte er, die momentane Situation standhaft zu ertragen, eine männliche Gesinnung an den Tag zu legen und ihre Seelen nicht mit ihren Körpern zu Schaden kommen zu lassen, sondern Ausschau zu halten nach dem Guten, das aus dem Bösen hervorgehe (*Mos*. I 40).

Mose wird hier als eine Person mit einem starken Gerechtigkeitssinn und einem ebenso ausgeprägten Bewusstsein für seine begrenzten Möglichkeiten dargestellt. Beim Anblick der übermächtigen Unterdrückung der Israeliten wählte er Überzeugung und Ermutigung als Mittel, um die Lage seines Volkes zu verbessern. Moses Reaktion auf seine Lebensumstände ist vernünftig und angebracht. Seine Zurückhaltung schlägt erst in Gewalt um, als einige Aufseher ihre gewohnte Grausamkeit überbieten und zu „wilden Tieren in menschlicher Gestalt“ werden. Diese Änderung der Umstände führte zur entsprechenden Anpassung seines Verhaltens. Mose reagierte mit der Tötung des Aufsehers und provozierte so den endgültigen Bruch mit dem Pharao. Philon endet diese Szene mit einem direkten Kommentar, der bekräftigt, dass Mose „gerecht“ handelte. Der Gedanke einer Veränderung der Umstände, die Moses Gewalttat bewirkte, verdankt sich vollends Philons phantasievoller Lektüre des biblischen Texts, der lediglich sagt, Mose habe gesehen, wie ein ägyptischer Aufseher einen der Hebräer schlug, und ihn daraufhin in einem unbeobachteten Augenblick getötet.[27] Zweifellos möchte Philon seinen Helden rechtfertigen, besonders im Hinblick auf nichtjüdische Leser, die Anstoß an seinem Mord des Ägypters nehmen könnten. Er tut dies auf bemerkenswerte Art und Weise, nämlich indem er Moses Charakter in wandelnden Umständen auslotet und nahelegt, seine Reaktion sei im gegebenen Kontext angebracht gewesen.

In ähnlicher Weise wird Moses Persönlichkeit lebendig greifbar in der Szene am Brunnen in Midian, wohin Hirtinnen kamen, um ihre Herden zu tränken, aber dort von anderen Hirten belästigt wurden. Während der biblische Text einfach erzählt, Mose „stand auf und half“, legt Philon Mose die folgende Rede in den Mund:

> Mose, der gesehen hatte, was geschehen war, denn er war nicht weit entfernt, rannte schnell hin und sagte, als er bei ihnen stand: „Wollt ihr nicht aufhören, Böses zu tun? Meint ihr, die Wüste sei ein Ort, den ihr zu eurem Vorteil ausnutzen könnt? Schämt ihr euch nicht, eure Arme und Ellbogen ruhen zu lassen?“ (*Mos*. I 54).

[27] *Mos*. I 43f.; vgl. Ex 2,11f.

Philon wählte Moses Engagement für die Hirtinnen als exemplarische Szene. Dem öffentlichen Auge entzogen, aber von Philon gut beobachtet, handelt Mose als wahrer Kämpfer für Gerechtigkeit, der die Mädchen gegenüber Männern in Schutz nimmt, die meinen, aus der Einsamkeit des Ortes ihren eigennützigen Vorteil ziehen zu können. Philons Mose hält bei dieser Gelegenheit eine eindrückliche Rede, in der er die Störenfriede mahnt, das Unrecht zu beenden, und sie im Namen Gottes an ihre moralischen Pflichten erinnert. Der Vater der Mädchen erfasst sofort die gesamte Bedeutung dieses Vorfalls und ist „voller Bewunderung" für Moses Persönlichkeit (*Mos*. I 54–59). Damit ermutigt Philon indirekt seine Leser, dessen Haltung zu übernehmen und die Anekdote als Spiegel für den außergewöhnlichen Charakter des Helden wahrzunehmen.

Philon weist auf das Heranreifen von Moses Eigenschaften im Verlauf seines ganzen Lebens hin und erwähnt die zunehmenden Regungen seines „gesunden Verstands" und seiner Selbstdisziplin, die bei seinen frühen asketischen Neigungen ans Licht kommen, ebenso wie seinen Kampf für Gerechtigkeit und seine Flucht nach Arabien. Philon interessiert sich für die Reaktionen seines Charakters in verschiedenen Lebensumständen, besonders dann, wenn sie eine Herausforderung darstellen. Er unterstreicht, dass Mose sich weiter „für die Disziplin und Kultur seiner Verwandten und Ahnen" engagierte und sich nichts auf die Privilegien des ägyptischen Palasts einbildete. Philon begleitet Mose auch ins arabische Exil und konstruiert für ihn dieselbe Art von philosophischem Training, das er für Flaccus in den historischen Traktaten vorsieht. Philon zufolge entkam Mose dem „unversöhnlichen Zorn des Königs" in ein „fremdes Land, dessen angestammte Sitten er noch nicht kannte" (*Mos*. I 49). Mose, so legt Philon nahe, nutzt diese missliche Lage der Entfremdung als Gelegenheit, sich für seine künftige Aufgabe vorzubereiten, indem er „sich in der höchsten Form des Lebens übte, der theoretischen und praktischen". Sein Trainer ist „die ihm innewohnende Vernunft" (I 48), die ihn dazu anspornt, philosophische Lehren zu studieren, und ihn auf den beständigen Weg der Natur führt. Diesen philosophischen Weg legt Philon auch seinen Lesern nah. Er hofft, dass sie über seine Mosebiographie einen guten Einblick in jüdische Werte erhalten und diese als universale Ideale schätzen lernen, die auch in ihrem persönlichen Leben einen Ehrenplatz einnehmen sollten.

2. *De Abrahamo* als Biographie

Die Abrahambiographie ist ein besonders komplexer Fall, weil Philon hier biographische Konventionen beobachtet und zugleich unterläuft. Auffällig sind seine allegorischen Einschübe, die die biographische Erzählung unterbrechen und grundsätzliche Fragen aufwerfen: Inwiefern richtet sich Philon hier nach biographischen Konventionen? Befindet er sich, wie Daniel Lanzinger in der Einleitung vorschlägt, noch im Anfangsstadium seines biographischen Schaffens, als er noch mehr geneigt ist, allegorische Methoden aus der Frühzeit seiner Karriere anzuwenden? Diesen Fragen wollen wir nun nachgehen und dabei einen genaueren Blick auf einige Schlüsselpassagen der Abrahambiographie werfen.

Im Gegensatz zur Mosebiographie beginnt *De Abrahamo* nicht mit der Kindheit des Helden. Natürlich schweigt sich darüber auch der biblische Erzähler aus, aber vielleicht hätte man von einem begeisterten Biographen erwarten können, dass er wenigstens einige grobe Züge skizziert. Stattdessen lässt sich Philon über andere biblische Figuren aus, die vor Abraham lebten und auch in ihrem Leben bestimmte Tugenden verwirklichten und damit eine exemplarische Rolle einnehmen. Erst nach 59 Paragraphen geht er endlich zu Abraham über, den er ohne Umschweife einführt als ein Paradebeispiel des Eifers „Gott zu folgen und dem von ihm Angeordneten gehorsam zu sein" (*Abr*. 60). Dabei legt Philon besonderen Wert darauf, diese Anordnungen nicht nur als schriftlich festgehaltene Gebote, sondern auch als Naturgesetze zu verstehen. Damit stellt Abraham einen wichtigen Grundsatz des Judentums dar, „nämlich die Ordnung in der Natur und die über jeden Beschreibungsversuch erhabene Verfassung betrachtet" zu haben und sein Leben danach auszurichten (*Abr*. 61). In seinem Traktat *Über die Weltschöpfung*, der der Abrahambiographie direkt vorangestellt ist, hatte Philon erklärt, dass die Tora mit der Schöpfung beginnt, um die Verankerung der mosaischen Gesetze in der Natur darzustellen (*Opif*. 1–2). Die Besinnung auf die Schöpfung bereite die Israeliten auf die Gesetzesbefolgung vor, sodass ihr Herz moralisch reift und sie die Anordnungen mit der richtigen Intention befolgen können. Gleich zu Beginn der Abrahambiographie deutet Philon somit an, dass sich der Leser durch diesen Helden ein konkretes Bild reifer Frömmigkeit machen kann, das er dann selber in seinem eigenen Leben umsetzen kann.

Philon liegt es daran, die Beispiele für Abrahams Frömmigkeit herauszuarbeiten. Das erste in der Bibel erwähnte Ereignis seines Lebens, nämlich seine Auswanderung aus Chaldaea nach Palaestina,

wird zugleich als ein Schlüsselerlebnis seiner Frömmigkeit interpretiert (Gen 12,1). Im Gegensatz zum Jubiläenbuch, das sich Abraham als einen Zerstörer der Idole vorstellt (*Jub* 12,12–14), geht es Philon um den inneren Charakter Abrahams:

> Als er von dem Gotteswort ereilt wurde, sein Vaterland, seine Verwandtschaft und sein Vaterhaus zu verlassen und auszuwandern, richtete er sofort seine Anstrengungen darauf (ἐπέσπευδε συντείνων), als ob es gälte, aus der Fremde nach Hause zu kehren statt von zu Hause in die Fremde aufzubrechen, wobei er annahm (νομίζων), dass die schnelle Durchführung des Angeordneten von gleichem Wert sei wie dessen vollständige Erfüllung. Welcher andere wäre wohl so unbeugsam und unerschütterlich gewesen (ἀκλινῆ καὶ ἄτρεπτον), dass er nicht vom Liebeszauber der Verwandten und des Vaterlandes verleitet worden wäre und ihm nachgegeben hätte, da doch das Verlangen nach diesen jedem einzelnen in gewisser Weise angeboren ist, sich mit ihm mitentwickelt hat und stärker – oder zumindest nicht weniger – mit ihm verwachsen ist, als seine Körperteile miteinander verbunden sind? (*Abr*. 62–63)

In diesem Paragraphen fällt die Vielzahl der Verben auf, die Abrahams Gedanken, Intentionen und innerliche Veranlagungen widerspiegeln. Abraham tritt uns hier als eine reife Persönlichkeit entgegen, der die menschliche Natur zugunsten höherer Ideale überwindet. Bezeichnenderweise hat Philon hier mit der Stoa die Gesamtentwicklung eines typischen Menschenlebens vor Augen: mit einem Drang zu familiären Banden geboren, unterliegen die Meisten zunehmend diesem Bedürfnis nach Nähe und Sicherheit. Je älter man wird, desto mehr ist man seiner Familie und Heimat verbunden. Philons Abraham dagegen macht große geistige Anstrengungen, um seine familiären und damit materiellen Neigungen zu überwinden, und ist so in der Lage, seine Auswanderung ins Unbekannte innerlich umzumünzen, als sei es eine Rückkehr in die Heimat. Abraham nimmt damit im stoischen Sinn die richtige, nämlich rationale Haltung ein und lässt sich nicht durch äußere Umstände und physische Schwierigkeiten von seinem Ziel, Gott Gehorsam zu leisten, abbringen. Unbeugsamkeit und Unerschütterlichkeit zeichnen seinen Charakter aus und geben dem Leser ein Vorbild.

Philon hebt das Exemplarische dieser Szene noch besonders durch weitausholende Beobachtungen hervor. Die Schwierigkeit, die Abraham überwunden hat, sticht seiner Meinung nach hervor, wenn man sich vergegenwärtigt, dass das Exil bei den Gesetzgebern als eine besonders harte Strafe gilt. Weiterhin sollte man berücksichtigen, dass selbst Menschen, die aus eigener Motivation eine Reise unternehmen – z.B. aus Geschäftsgründen oder zu Studienzwecken –, sich danach sehnen, „den heimatlichen Boden zu sehen und sich auf ihm niederzuwerfen, ihre Vertrauten zu begrüßen und den höchst angenehmen und ersehnten Anblick ihrer Verwandten und Freunde zu

genießen, und oft lassen sie die Angelegenheiten, derentwegen sie abgereist waren, zurück, wenn sie sehen, dass sich diese in die Länge ziehen, da sie von einer gewaltigen Sehnsucht nach den Angehörigen angespornt werden" (*Abr*. 65). Abraham jedoch machte sich „noch vor dem Körper ... mit der Seele auf den Weg in die Fremde, da eine Liebe zu Himmlischem seine Sehnsucht nach den Sterblichen besiegte" (*Abr*. 66). Philons Hinweis auf eventuelle Reisegründe, die seine eigene, sehr reiselustige Zeit widerspiegeln, zeigt seinen Übergang von der Vergangenheit in die Gegenwart. Er will nicht nur Abraham in den Kontext der aktuellen Kultur stellen und ihn damit vertraut machen, sondern auch seine Leser anregen, in ähnlichen Situationen in ihrem Leben wie Abraham zu handeln.

Der allegorische Einschub, der jetzt folgt, könnte als eine Erklärung gemeint sein, wie der Leser die richtige Gottesfrömmigkeit in seinem Leben umsetzen kann, nämlich durch ein geschärftes Bewusstsein des monotheistischen Gottes. Indem Philon darlegt, wie Abraham die verschiedenen Etappen des Polytheismus hinter sich ließ, um im Lande Israel den einzigen Gott zu erkennen und anzubeten, legt er dem Leser nahe, auch er solle seine geistigen Augen öffnen und den monotheistischen Gott hinter den Kulissen der materiellen Welt identifizieren. Die Tatsache, dass sich Gott nach der biblischen Geschichte dem Abraham zeigte und nicht umgekehrt von ihm aktiv wahrgenommen wurde, zeigt seine allgemeine Gnade, die auch bei anderen hervortreten kann – falls sie sich, wie Abraham, entsprechend geistig vorbereiten (*Abr*. 77–80).

Die nächste Herausforderung für Abraham stellt sich in Ägypten, dem Land des Wohlstands, in das er vor der Hungersnot in Palaestina geflohen war. Philon nimmt die lakonische biblische Notiz, dass seine Frau Sara vom Pharao „genommen wurde" (Gen 12,7), nachdem die Höflinge ihre Schönheit gepriesen hatten, zum Anlass für längere Ausführungen, die Abrahams realistische Einschätzung der Umstände sowie sein Vertrauen auf Gott illustrieren:

> Er hatte eine Frau, die in ihrer Seele sehr edel und in ihrer körperlichen Erscheinung die bei weitem Schönste ihrer Zeitgenossinnen war. Als die Amtsträger Ägyptens sie sahen und ihre Schönheit bewunderten – denn den Großen (dieser Welt) bleibt nichts verborgen –, berichteten sie dem König davon. Er ließ die Frau zu sich bringen und betrachtete ihre außergewöhnlich schöne Gestalt. Da dachte er wenig an Respekt und an die über die Achtung vor Fremden erlassenen Gesetze, gab sich seiner Zügellosigkeit hin und beabsichtigte nach eigener Aussage, sie zu heiraten, in Wirklichkeit aber, sie zu entehren. Da sie in einem fremden Land in der Macht eines zügellosen und grausamen Herrschers niemanden hatte, der ihr hätte zu Hilfe kommen können – denn ihr Mann war nicht stark (genug), ihr beizustehen, da er eingeschüchtert war von dem Schrecken, der ihm von den Mächtigeren her drohte –,

> suchte sie zusammen mit diesem Zuflucht beim letzten Kampfbündnis (das ihnen noch verblieb), nämlich demjenigen mit Gott (*Abr*. 93–95).

Abraham verhält sich in dieser Schlüsselszene ähnlich vorsichtig wie Mose angesichts der brutalen ägyptischen Sklaventreiber. Wie Philon betont, war Mose zwar verärgert, jedoch nicht „in der Lage, die zu bestrafen, die falsch handelten, noch denen zu helfen, die darunter litten" (*Mos*. I 40). Abraham war ähnlich hilflos gegenüber dem Pharao und konnte seiner Frau nur durch ein gemeinsames Gebet an Gott helfen. Dies tat er auch und stellte erneut seine Gesinnung unter Beweis, die von denen seiner Zeitgenossen deutlich abwich. Philons Anliegen, tugendhafte Charaktere exemplarisch darzustellen und zur Nachahmung zu empfehlen, führt dazu, dass er auch diese heikle Szene als eine positive Anekdote für Abrahams Größe nutzt und auch nicht unterschwellige Kritik aufkommen lässt, z.B. daran, dass Abraham nach der biblischen Geschichte materiellen Nutzen vom Aufenthalt seiner Frau beim Pharao genoss. Philon lässt dieses Detail aus, erklärt Abrahams Passivität durch seine Angst und fügt ein gemeinsames Gebet mit seiner Frau hinzu. Auch in dieser schwierigen Situation verhielt er sich nach Philons Meinung exemplarisch und kann als Vorbild für die späteren Generationen angesehen werden.[28]

Aus Philons Sicht ist Abrahams „größte Tat" sein bedingungsloser Gehorsam, als Gott das Opfer seines geliebten Sohnes Isaak fordert. Philon unterscheidet diesen Fall von der antiken Tradition des Kinderopfers und hebt Abrahams einzigartige Reaktion hervor. Zwar liebte er Isaak innig, zögerte aber trotzdem nicht, ihn aufzugeben:

> Obwohl er mit unbeschreiblicher Sehnsucht an seinem Kind hing, wurde er weder blass im Gesicht noch in seiner Seele beirrt, sondern er blieb unnachgiebig, wie er es auch vorher schon gewesen war, bei seinem unbeugsamen und unerschütterlichen Beschluss. Bezwungen von seiner Gottesliebe besiegte er machtvoll alle Vorwände und Leidenschaften, die sich aus einem engen Verwandtschaftsverhältnis (ergeben), und verriet niemandem in seinem Haus etwas von dem Gotteswort ... (*Abr*. 170).

In diesem Abschnitt zeigt Philon die Komplexität von Abrahams Charakter, der sich in seiner Unbeugsamkeit selbst treu bleibt. Diese Kontinuität wird durch Philons Bemerkung „er blieb unnachgiebig, wie er es auch vorher schon gewesen war" unterstrichen und knüpft an vorher besprochene Situationen an. In dieser Schlüsselszene untersucht Philon Abrahams Emotionen sehr genau. Als vorbildlicher Vater hängt er an seinem Kind, so dass man seine Bereitschaft, Gottes Befehl auszuführen, nicht als Indifferenz gegenüber Isaak deuten sollte. Andererseits kontrolliert er seine Gefühle in dem Maße, dass sich nicht einmal seine Gesichtsfarbe ändert. Solche physischen Reak-

---

[28] Siehe die Anm. zur Übersetzung 96; 99 in diesem Band.

tionen hatte Seneca als spontane und sogar automatische Bewegungen definiert, die sich jeglichen moralischen Urteils und damit auch der rationalen Kontrolle entziehen. Selbst ein perfekter Weiser kann unter Umständen Tränen vergießen, ohne sich deshalb irrationalen Verhaltens schuldig zu machen. Philons Held steht sogar über solchen spontanen Reaktionen und lässt in keiner Weise eine emotionale Schwierigkeit ahnen. Ausdrücke der Standfestigkeit häufen sich hier (ἐγνάμφθη, γνώμῃ δ' ἀνενδότῳ καὶ ἀρρεπεῖ διέμεινεν ἀκλινής) und lenken die Aufmerksamkeit des Lesers auf Abrahams Frömmigkeit.

Philons Abraham bleibt sogar standhaft und ruhig, als ihn sein kleiner Sohn fragt, wo denn das Opfertier sei.[29] Abraham gibt ihm knapp zur Antwort, Gott werde schon für das Opfer sorgen, und profiliert sich so erneut im Vergleich zu normalen Vätern:

> Ein anderer, der gewusst hätte, was er gleich tun würde, und der versucht hätte, dies in seiner Seele zu verbergen, wäre angesichts solcher Worte innerlich zusammengebrochen und hätte durch seinen Tränenfluss eine Andeutung dessen gegeben, was geschehen würde, und dabei hätte er aufgrund seiner starken Emotionen geschwiegen. Er aber gestattete sich keinerlei Veränderung (ὁ δ' οὐδεμίαν ἐνδεξάμενος τροπήν), weder an seinem Körper noch in seinem Denken, sondern antwortete auf die Frage mit festem Blick und festem Sinn (τῷ βλέμματι σταθερῷ δὲ τῷ λογισμῷ): „Mein Kind, Gott wird sich selbst ein Opfer ersehen, sogar in völliger Einöde, wo du vielleicht schon die Hoffnung aufgibst, dass hier eines gefunden werden könnte. Aber du sollst wissen: Für Gott ist alles möglich, auch das, was für Menschen im Bereich des Aussichts- und Ausweglosen liegt." (*Abr*. 174f.)

Zwar überliefert der biblische Text ein kurzes Gespräch zwischen Abraham und Isaak (Gen 22,7f.), doch ist es Philon, der diese Szene durch sein Eingehen auf andere denkbare Handlungsweisen zu einer Charakterstudie macht. Wie auch in seinen anderen Biographien erforscht Philon hier das Individuum in einer komplexen Situation, in der dem Protagonisten unterschiedliche Handlungsweisen offenstehen. Abraham veranschaulicht, wie die Tugend der Gottesfurcht eine unbeugsame Standhaftigkeit im Individuum hervorruft. Auch hier häufen sich Begriffe der Unveränderlichkeit und Charakterfestigkeit. Auch hier betont Philon die geistige und physische Ausgeglichenheit, die nicht einmal automatische Reaktionen wie Stammeln zulassen. Abrahams Rationalität ist vorbildlich und kann, so Philon, dem Leser als Model in Situationen dienen, in denen er emotional herausgefordert wird. Da die Bereitschaft, sein eigenes Kind zu opfern, den

---

[29] Philon folgt der biblischen Erzählung in der Annahme, Isaak sei noch ein kleiner Junge und damit Objekt der Handlung. Bei Josephus, den Rabbinen und den Kirchenvätern dagegen entwickelt sich Isaak zu einem erwachsenen Helden, der sich der vollen Tragweite der Situation bewusst ist und den Märtyrertod auf sich nehmen will.

höchsten Beweis von Gottesgehorsam darstellt, kann Abrahams perfekte Reaktion als relevant für alle anderen Situationen gelten.

Diese Schlüsselszenen der Abrahambiographie machen deutlich, dass sie von demselben Interesse an vorbildlichen Persönlichkeiten getragen ist. Obwohl Philon hier nur indirekt auf die biographischen Konventionen eingeht, hebt er ähnliche Züge hervor wie in der Mosebiographie. Auch Abraham ist exemplarisch und vermittelt seinen Lesern einen überzeugenden Einblick in das Wesen dieses Vorfahren und damit zugleich in das Wesen des gesamten Judentums, das zur Zeit des Verfassens von *De Abrahamo* unter schwerer öffentlicher Kritik leidet. Die Fragen, die wir uns zu Beginn dieses Abschnitts gestellt haben, können wir damit positiv beantworten: Philon schrieb auch *De Abrahamo* im Bewusstsein biographischer Konventionen, vielleicht zum ersten Mal mit ihnen experimentierend. Die allegorischen Einschübe, die hier noch stärker hervortreten und die Intention der Geschichte verallgemeinern sollen, nehmen dann in der Josephs- und Mosebiographie deutlich ab.

3. Philons Leistung als Biograph in interdisziplinärer Perspektive

Wie wir gesehen haben, spielt die Biographie in Philons Spätwerk eine wichtige Rolle im Kontext seiner diplomatischen Aktivitäten in Rom und seiner Bemühungen, ein zeitgerechtes Bild vom Judentum zu vermitteln. Es ist deutlich geworden, dass Philon als erster hellenistischer Autor ethische Viten mit reichhaltigen Einsichten in die Persönlichkeit der Protagonisten vorlegte, die gleichzeitig als ethische Erbauung und Einführung in seine väterliche Religion gedacht waren. Die Biographien boten Philon die Möglichkeit, einem breiten Adressatenkreis ohne Kenntnis des biblischen Texts das Judentum zu vermitteln und damit den Verleumdungen seines Rivalen Apion entgegenzuwirken. Die biblischen Patriarchen bildeten eine Art Nationalgalerie vorbildlicher Ahnen, die römische Leser zu einem Besuch einlud. Philons Beitrag als Biograph soll nun abschließend aus interdisziplinärer Sicht gewürdigt werden. Andere kaiserzeitliche Autoren begannen, diese Gattung zu entdecken und für ihre eigenen religiösen und kulturellen Interessen fruchtbar zu machen. Philon beleuchtet ihre Arbeit, ohne dass wir ermitteln können, ob er historisch irgendeinen Einfluss auf sie hatte.

Plutarch ist der erste Autor, der sofort ins Auge fällt. Die Parallelen zwischen den beiden sind oft frappant, da beide platonische

Transzendenz mit immanenter stoischer Ethik und aktivem Engagement für ihre traditionelle Religion verbanden. Beide Autoren entdeckten das Mittel der Biographie zu einem relativ späten Zeitpunkt im Zusammenhang mit ihrem diplomatischen Dienst in Rom. Wie Philon begann Plutarch seine Karriere als platonischer Philosoph, der Texte in traditionellen literarischen Gattungen verfasste, die vom Dialog, Tischgespräch und *Zetemata* bis zu Traktaten über bestimmte philosophische Themen reichten.[30] Er wuchs unter den flavischen Kaisern heran, reiste öfter als Gesandter und Philosoph nach Rom, wo er zahlreiche Freunde hatte und sich mit römischem Gedankengut auseinandersetzte, das ihm auf Latein zugänglich war.[31] Wie Philon begann Plutarch mit dem Schreiben von Biographien relativ spät, und zwar im Kontext seiner Analyse der römischen Kaiser. Berühmt ist seine Unterscheidung zwischen Biographie und regulärer Geschichtsschreibung: „Nun gehört die genaue Erzählung aller Ereignisse zur Aufgabe der Tatsachengeschichte, während es meine Pflicht ist, diejenigen Vorkommnisse nicht zu übergehen, die in den Taten und Schicksalen der Kaiser beachtenswert sind“ (*Galba* 2,3). Plutarch unterscheidet hier, wie später in seinen *Doppelbiographien*, zwischen einer durchgehenden historischen Darstellung und einer biographischen Erzählung, die sich auf exemplarische Ereignisse konzentriert, die den jeweiligen Charakter erkennen lassen.[32] Obwohl das Konzept der Biographie schon vorhanden ist, legt Plutarch in den erhaltenen *Kaiserbiographien* noch keine vollständigen Lebensbeschreibungen vor, sondern konzentriert sich auf ausgewählte und politisch signifikante Zeiträume.

Plutarchs *Doppelbiographien* sind für ihre moralische Ausrichtung bekannt. In der Einleitung zur *Biographie des Perikles*, in der er über seine schriftstellerische Arbeit in den zehn vorherigen Bänden reflektiert, unterstreicht Plutarch in platonischem Stil, dass Kunst der Charakterbildung dienen und zu moralischer Verbesserung beitragen solle, statt nur dem Vergnügen zu dienen. Analog zu Philon hält er die Biographie für eine außerordentlich nützliche Literaturgattung, die auf die Vermittlung tugendhaften Handelns zielt. Indem er seine Leser auf exemplarisches Handeln historischer Persönlichkeiten aufmerksam macht, hofft Plutarch, diese zur „Nachahmung“ zu bewe-

---

[30] Zum Platonismus Plutarchs siehe DILLON 1977, 184–230; DUFF 1999, 34–45; M. R. NIEHOFF, „Philo and Plutarch on Homer“, in: NIEHOFF 2012, 127–154.

[31] Details bei STADTER 2014; M. R. NIEHOFF, „Plutarch's *On the Control of Anger* in a Roman Context“, erscheint demnächst in *GRBS*.

[32] Wie DUFF 1999, 18f., gezeigt hat, lässt Plutarch an anderen Stellen manchmal die Unterscheidung zwischen Biographie und Geschichte verschwimmen.

gen und „die Taten zu bewundern und danach zu streben, es ihren Vollbringern gleichzutun“.[33]

Plutarch macht seine Helden wie Philon durch Anekdoten lebendig:

> Denn ich schreibe nicht Geschichte, sondern zeichne Lebensbilder; und die bekanntesten Handlungen spiegeln nicht immer Tugend oder Laster wider. Eine geringfügige Sache dagegen wie ein Ausspruch oder Scherz offenbart häufig mehr von einem Charakter als Schlachten mit Tausenden von Toten, oder das größte Waffenaufgebot oder Städtebelagerungen (Plut. *Alex*. 1,2).

Diese Selbstdefinition als Biograph hat direkte Folgen für Plutarchs Arbeit. Er vergleicht sich selbst mit einem Portraitmaler und besteht auf seinem Recht, gezielt relevantes Material auszuwählen, statt eine vollständige Darstellung anzustreben. Während er anderen die großen Wettkämpfe überlässt, kümmert er sich selbst um die „Zeichen der Seele“. Anekdoten sind dafür ein bevorzugtes Mittel, weil sich die Seele am zuverlässigsten in Handlungen äußert, die der Öffentlichkeit verborgen bleiben. Besonders interessiert Plutarch die Jugend seiner Protagonisten, bevor sie allgemein bekannte Persönlichkeiten werden und sich damit an den Erwartungen der Gesellschaft ausrichten. Alexander etwa zeigt durch die Bändigung eines Wildpferds seinen ihm angeborenen Mut und sein Charisma, während Alkibiades zwar außergewöhnlich schön und Sokrates ergeben ist, aber zu Arroganz und Jähzorn neigt, wie man an seiner Reaktion auf ein Fuhrwerk sehen kann, das seinen Weg versperrt.[34]

Philons Leistung wird weiterhin durch einen Vergleich mit Philostratos deutlich, der um die Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert in Athen aktiv war und sich selbst als einen Angehörigen des Kreises um die Kaiserin Julia Domna, der Frau von Septimius Severus, beschreibt. Sein *Leben des Apollonios von Tyana* ist ein hybrider Text, der biographische, hagiographische und romanhafte Elemente vereinigt. Die achtbändige Vita übersteigt biographische Standards noch mehr als Philons zweibändiges *Leben des Mose* und deutet auch auf breiter gefasste kulturelle und religiöse Zwecke hin. Philostratos führt sich selbst apologetisch ein mit dem Hinweis, er werde Apollonios’ Ruf als einen Zauberer korrigieren und seine philosophischen und religiösen Tugenden aufzeigen. Seine Beschwerde über

---

[33] Plut. *Per*. 1,2–4; *Aem*. 1,1–2; siehe auch D. RUSSELL, „On Reading Plutarch’s Lives“, in: SCARDIGLI 1995, 75–94; C. B. PELLING, „The Moralism of Plutarch’s Lives“, in: D. INNES u.a. (Hg.), *Ethics and Rhetoric (FS D. Russell)* (Oxford 1999) 205–220; DUFF 1999, 52–72; S. SWAIN, „Plutarch’s Lives of Cicero, Cato and Brutus“, *Hermes* 118 (1990) 192–203; ZIEGLER 1964, 266–268.

[34] Plut. *Alex*. 1,3; 6,1–5; *Alcib*. 1,1–3; 2,2–4; 4,1–4.

Menschen, die ihn nicht wirklich kennen, weil „sie nur diese oder jene Tat herausgreifen“ und seine Beziehungen zu östlichen Gelehrten als Zeichen seines Dilettantismus auffassen, klingt wie Philons Apologetik zu Beginn seiner Mosebiographie. Überdies verspricht Philostratos, „genau zu sein“ und eine verlässliche Darstellung des Apollonios vorzulegen. Zu diesem Zweck nennt er einige seiner Quellen, die er „aus vielen Städten“ zusammensuchte, und weist besonders auf die Notizbücher des Damis hin, der zusammen mit Apollonios reiste. Er äußert sich zwar anerkennend über den klaren Stil dieses Autors, kritisiert aber seine fehlende Begabung und erklärt so die Notwendigkeit des eigenen Vorhabens. Später kümmert er sich nicht mehr um seine Quellen, sondern rekonstruiert das Leben seines Helden recht kreativ, ganz wie Philon, der historische Genauigkeit verspricht und dann die biblische Darstellung frei nacherzählt. Schließlich hebt Philostratos wie Philon auf die Talente und Bildung der Hauptfigur ab. Während Philon Moses Ausbildung in allgemeinen philosophischen Begriffen darstellt, spiegelt Philostratos den Geist seiner Zeit wider, wenn er bestimmte Philosophenschulen nennt. Durch das *Leben des Apollonios* zeigt Philostratos seinen griechischen Lesern eine Möglichkeit, sich mit der griechischen Kultur im römischen Weltreich zu identifizieren, und orientiert seine Adressaten zwischen dem Machtzentrum in Rom und dem griechischen Osten.[35]

Philon eröffnet uns auch eine interessante Perspektive auf das Lukasevangelium, das zunehmend als eine Art Biographie gewürdigt wird.[36] Bekanntermaßen beginnt Lukas sein Evangelium mit Bezug auf seine Vorgänger. Viele mögen sich im Schreiben der Dinge versucht haben, „die sich unter uns erfüllt haben“, aber er habe sein Wissen von Augenzeugen (αὐτόπται) und vermittelt es nun nach sorgfältiger Untersuchung (ἀκριβῶς), die für „die Verlässlichkeit der Worte“ (λόγων τὴν ἀσφάλειαν) bürgt, über die sein Adressat, Theophilus, informiert wurde (Lk 1,3f.). Diese Selbstpositionierung als

[35] Philostr. *Ap.* I 2,1–3,1; I 7,1–8,2; siehe auch E. L. BOWIE, „Philostratus: the Life of a Sophist“, in: ders. / J. ELSNER (Hg.), *Philostratus* (Cambridge 2009) 25–29; T. WHITMARSH, „Philostratus“, in: R. NÜNLIST / A. M. BOWIE (Hg.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature* (Leiden 2004) 423–439; K. ESHLEMAN, „Indian Travel and Cultural Self-Location in the *Life of Apollonius* and the *Acts of Thomas*“, in M. R. NIEHOFF (Hg.), *Journeys in the Roman East: Imagined and Real* (Tübingen 2017) 183–202.

[36] Lk 1,1–2,52; 24,36–53; siehe auch HÄGG 2012, 148–186; A. BURRIDGE, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (Cambridge 1992); ders., „Reading Gospels as Biographies“, in: B. MCGING / J. MOSSMAN (Hg.), *The Limits of Ancient Biography* (Swansea 2006) 31–50.

glaubenswürdiger Historiker gleicht frappant der Einführung in Philons Mosebiographie, die, wie wir gesehen haben, mit der Kritik an früheren Darstellungen dieses Helden beginnt und dem Leser versichert, Mose nun so darzustellen, wie er wirklich gewesen ist. Im Lukasevangelium folgen dieser Einleitung sogleich die Geschichte über die ungewöhnliche Geburt Jesu und Anekdoten aus seiner Kindheit. Die Erzählung über Jesus als Wunderkind im Tempel, der „mitten unter den Lehrern saß, ihnen zuhörte und Fragen stellte" (Lk 2,46), ist Philons Bild von Mose als Schüler auffallend ähnlich. Lukas' Biographie endet mit einer Szene des auferstandenen Jesus, der seine Jünger – und damit implizit auch die Leser – über seine Bedeutung in der Geschichte und die künftigen Aufgaben seiner Nachfolger instruiert. Sowohl der Schreibstil als auch der Inhalt dieses Evangeliums empfehlen sich als Biographie eines Helden, der durch sein Leben für die Werte einer bestimmten Religion plädiert.

Wenn wir Philon mit diesen späteren griechischen Schriftstellern im römischen Reich vergleichen, stellen wir fest, dass er als erster Autor Biographien für allgemeine moralische, kulturelle und religiöse Zwecke einsetzte. Durch die Biographien der biblischen Erzväter positioniert er sich selbst als Jude in zeitgenössischen griechisch-römischen Diskursen und reiht das Judentum unter die führenden Kulturen ein. Sein leicht zugänglicher Stil bietet eine glänzende Einführung ins Judentum und jüdische Werte, wobei er die israelitischen Vorfahren neben die römischen stellt.

Philo philosophus?

Maximilian Forschner

1. Philons Verhältnis zur Philosophie

Die Fragen, ob und inwiefern Philon von Alexandrien als Philosoph zu gelten hat, welche Stellung und Rolle die Philosophie in seinem Werk einnimmt, wie er das Verhältnis von Philosophie und Religion bestimmt, und welcher philosophischen Schule oder Richtung er folgt –, all diese Fragen wurden und werden in der Philon-Forschung unterschiedlich beantwortet.[1] Völlig unkontrovers ist dagegen der Befund, dass Philon in ausgreifender Weise philosophische Begriffe und Gedanken für seine Zwecke der Interpretation mosaischen Schrifttums benützt, dass er mit diesem Verfahren so gut wie keine Nachwirkung im Rabbinentum erzielte, wohl aber die frühen christlichen Väter (Justin, Irenäus, Clemens, Tertullian, Origenes u.a.), ja allem Anschein nach bereits den Apostel Paulus[2] nachhaltig beeinflusste und dadurch in hohem Maß die Konstituierung christlicher Theologie und die Art der Formulierung ihrer frühen Dogmen mitbestimmte.

Harry Austryn Wolfson hat in einem großangelegten Werk versucht, Philon als einen „philosopher in the grand manner" zu zeichnen, ihn zum Begründer des Konzepts von Philosophie als *ancilla theologiae* zu stilisieren, und ihm ein kohärentes philosophisches System zuzuschreiben, das in Judentum, Christentum und Islam seine durchdringende Wirkung entfaltete, bis es in der Neuzeit (namentlich von Spinoza) durch die Leugnung der Offenbarung wieder aufgelöst wurde.[3]

Ihm gegenüber wird Philon heute, vor allem unter dem Eindruck und in der Nachfolge der Untersuchung von Valentin Nikiprowetzky,[4] von vielen Forschern nicht als Philosoph, sondern als „philoso-

---

[1] „In fact the implications for his stature as a philosopher or theologian are as yet by no means clear", RUNIA 1990, 72.

[2] Vgl. dazu NIEMAND 2018, der, hochplausibel, die paulinische εἰκών-Christologie mit der philonischen Wort-Gottes-Theologie kontextualisiert.

[3] WOLFSON 1947, v.a. I 114f.; vgl. RUNIA 1990, 112–133.

[4] NIKIPROWETZKY 1977.

phisch orientierter Exeget“ verstanden, dessen Gedanken ohne sonderliche Rücksicht auf philosophische Systematik und Konsistenz von Verständnisfragen und Plausibilisierungsproblemen der Auslegung der jeweiligen Schrift und Schriftstelle geleitet sind.[5] Die fundamentalen Einsichten seines Selbst- und Weltverständnisses seien nicht Ergebnis philosophischer Reflexion, sondern eines auf göttliche Offenbarung sich stützenden Glaubens. In der Bibel, speziell gegenüber Mose und im mosaischen Schrifttum habe Gott für Philon sein Denken und Wollen kundgetan. Die Bibel sei ihm eine unfehlbare Quelle der Wahrheit, auch und gerade, wenn ihre Aussagen an manchen Stellen dunkel erscheinen und der allegorischen Auslegung bedürften. Philosophische Begriffe und Gedanken seien geeignete Mittel allegorischer Schriftinterpretation; und über sie gewinne man ihrerseits auch philosophische Einsichten.[6]

Diese philosophischen Einsichten finden für ihn vor allem im zeitgenössischen anthropologischen und kosmologischen Platonismus, zum geringeren Teil auch bei Aristoteles und im ethischen Stoizismus ihre Parallele, Stütze und Bestätigung und haben im Epikureismus, in dessen Atomismus, Mechanismus, Hedonismus und (was dessen Leugnung göttlicher Schöpfung, Erhaltung, Fürsorge und Providenz betrifft) Atheismus ihren entscheidenden Gegner.[7] Dabei bediene er sich der Begriffe griechischer Philosophie, wie sich zeigen lässt, in gelegentlich verwirrender Ungeniertheit, ja „wie eine philosophische Elster“,[8] „häufig mit wenig Rücksicht auf ihren ursprünglichen intellektuellen Kontext und häufig auch angepasst oder verändert, damit sie für seine eigenen exegetischen Zwecke dienlich sind.“[9]

Nun gibt es allerdings auch gegenwärtige Stimmen, die Philons Verhältnis zur Philosophie etwas anders bestimmen und gewichten. So glaubt etwa Maren R. Niehoff, eine biographisch bedingte geistige Entwicklung Philons von einem jüdischen Exegeten in Alexandria mit stark platonischer Ausrichtung in einen eher stoischen Historiker und Philosophen für ein breites römisch-griechisches Bildungsbürgertum feststellen zu können.[10] Und dies könnte, wenn auch nur auf

[5] Vgl. BONAZZI 2008, 233–251; D. T. RUNIA, „Philo and Hellenistic Doxography“, in: ALESSE 2008, 13–54; ders. 1986, 26, 535f.; GRAVER 2008, 197–221; KAISER 2017, 12–14.

[6] Vgl. R. RADICE, „Philo’s Theology and Theory of Creation“, in: KAMESAR 2009, 124–145.

[7] Vgl. G. RANOCCHIA, „Moses against the Egyptian: The Anti-Epicurean Polemic in Philo“, in: ALESSE 2008, 75–102.

[8] A. A. LONG, „Philo on Stoic Physics“, in: ALESSE 2008 [121–140] 140.

[9] GRAVER 2008, 199f.

[10] Vgl. NIEHOFF 2017, 9.

Nuancen seines Denkens zutreffend,[11] eine für die weitere Philon-Forschung anregende These und Beobachtung sein.

Philon war zweifellos ein tiefreligiöser Mensch und philosophisch hoch gebildet. Er gehörte zeit seines Lebens zwei geistigen Welten und Traditionen an: der griechischen Philosophie und der jüdischen Auslegung der Bibel.[12] Beides suchte er zu verbinden. In seiner Art allegorischer Interpretation mosaischer Texte mit philosophischen Mitteln stand er nicht allein; er hatte in Aristobulos[13] und Eudoros[14] von Alexandrien seine Vorgänger, deren geistiges Profil für uns heute aufgrund der Überlieferungslage leider nur noch schattenhaft erkennbar ist. Doch man könne sich, so Jaap Mansfeld, des Eindrucks nicht erwehren, dass in seinen Texten bei all seiner Frömmigkeit und Loyalität zu Mose und den spezifisch jüdischen exegetischen Problemen die griechische Philosophie dominiert und Mose und die biblischen Patriarchen in griechische Weise und Philosophen verwandelt werden. Die Frage bleibe, warum Philon und seine alexandrinischen Vorgänger sich entschlossen, die mosaischen Schriften im Sinne griechischer Philosophie zu interpretieren.[15]

Wenn Philon Mose, wie Mansfeld und in gewisser Weise auch Niehoff meinen, in einen griechischen Philosophen verwandelt, dann allerdings in einen griechischen Philosophen von ganz eigener Art.[16] Nicht nur, dass er ihn zum Protophilosophen stilisiert, von dem Pythagoras, Platon, Aristoteles und die Stoiker gelernt hätten.[17] Mose verdankt für ihn seine Weisheit primär dem Umstand, dass Gott ihm in einzigartiger Weise seine Geheimnisse offenbart. Und die Offenbarung Gottes sei so, dass er selbst und sein Wesen der Welt enthoben und im Dunkeln bleibt, im Dunkeln, das auch der schärfste menschli-

---

[11] Der pantheistisch geprägten Substanz stoischen Denkens, der natürlich auch die stoische Ethik verpflichtet ist, dürfte Philon sich freilich in keiner Phase seines Denkens ernsthaft genähert haben.

[12] Vgl. MANSFELD 1988, 74.

[13] Vgl. BONAZZI 2008, 235.

[14] Vgl. DILLON 1977, 115–183; H. DÖRRIE, „Der Platoniker Eudoros von Alexandreia“, *Hermes* 79 (1944) 25–39.

[15] MANSFELD 1988, 84f. Zweifellos standen die Juden Alexandriens in ihrer hellenistisch geprägten Umwelt unter erheblichem Anpassungszwang und rangen, unter diesen kulturellen Prämissen, um die Anerkennung ihrer Besonderheit. Es geht natürlich in erster Linie darum, die jüdische Religion im Kontext der hellenistischen Welt nach innen ebenso wie nach außen plausibel zu machen. Vgl. dazu FELDMEIER 2014, 315; vgl. 151–177.

[16] Konstituierte sich Philosophie doch in Griechenland als eine eigenständige Form des Denkens, die sich in Begründungszusammenhängen nur auf natürliche Erkenntnisweisen, in keiner Weise auf dichterisch begnadete Inspiration oder göttliche Offenbarung beruft.

[17] Vgl. J. DILLON, „Philo and Hellenistic Platonism“, in: ALESSE 2008 [223–232] 226f.

che Verstand nicht zu durchdringen vermag. Gott, der, der wahrhaft ist (ὁ ὤν),[18] ist nach Philon für den Menschen nicht zu benennen und nicht zu fassen.[19] Ja, im Fortschreiten seines Erkennens erfasst der Mensch, dass Gottes Wesen sich der Erkenntnis immer weiter entzieht (*Post.* 18).[20] Das erfüllende Ziel menschlichen Bestrebens sei, Gott von Angesicht zu Angesicht zu begegnen und mit ihm eins zu sein. Dieses Ziel des Eintretens in die Gegenwart Gottes übersteige alle Lehre und Einübung der Philosophie.[21] Es sei nur durch göttliche Gnade erreichbar (*Somn.* I 173), vorbereitet und unterstützt durch menschliche Akte des Verzichts auf den Eigendünkel und die Eigenmacht des Denkens (*Migr.* 34f.),[22] der affektiven Selbstentäußerung, der bereitwilligen Lösung von allem irdischen, materiegebundenen Begehren (*Migr.* 2; *Her.* 265). Dem Weisen kann denn in der Tat bereits das „Wissen des Seienden“ in einer Form mystischer Ekstase aufleuchten.[23] Und dies bedeutet für den Betroffenen auch höchstes Glück, eine Vorwegnahme der Unsterblichkeit (vgl. *Leg.* III 2 u. 6; *Deus* 46).[24] Doch solch mystisch-ekstatisches Wissen wird selten, nur Wenigen und keineswegs dauerhaft gewährt. Wenn Gott die Seele ganz an sich heranzieht, kann und soll man nur um Stand und Dauer beten (μονὴν εὐχέσθω καὶ στάσιν, *Abr.* 58).

So ist denn für Philon das höchste Gut in *diesem* Leben nicht die (dauerhaft) erfüllende Erkenntnis Gottes, die ἐπιστήμη bzw. γνῶσις θεοῦ, sondern die πίστις πρὸς τὸ ὄν, der Glaube an das wahrhaft Seiende (*Abr.* 270) bzw., was für ihn dasselbe besagt, die πίστις πρὸς τὸν θεόν, der vertrauensvolle Glaube an Gott, als vorscheinhafte Gewähr für die Erreichung des endgültigen Ziels. Wie es in unserer Schrift *Abr.* 268 heißt: „Das einzige untrügliche und sichere Gut ist

---

[18] Vgl. dazu Plat. *Soph.* 248e: ὁ παντελῶς ὤν. Biblische Betonung der absoluten Transzendenz Gottes könnte sich für Philon auch mit Platons Aussage in *Rep.* VI, 509b treffen, wo davon die Rede ist, dass das Gute Prinzip allen Seins (τὸ εἶναι) und jeglicher Seinsheit (οὐσία) sei, selbst nicht von der Art einer Seinsheit, sondern jegliche Seinsheit an Würde und Kraft überragend (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Das heißt wohl: Das Gute hebt sich in seiner Transzendenz von jedem bestimmten und besonderen Sein ab und ist, was seine Erkenntnis betrifft, mit ‚innerweltlichen' Begriffen und Kategorien, die auf einzelnes Seiendes und ihr Wesen zutreffen, nicht zu erfassen.

[19] ἄρρητος, ἀπερινόητος, ἀκατάληπτος, ἀκατονόμαστος (*Mut.* 15; *Somn.* I 67; *Deo* 4). Zur Betonung der Transzendenz Gottes als wichtiger Voraussetzung der Entstehung des Mittelplatonismus vgl. DILLON 1977, 127–129.

[20] Vgl. C. LEVY, „La Conversion du Scepticisme chez Philon d'Alexandrie“, in: ALESSE 2008 [103–120] 112.

[21] Vgl. LEVY 2009, 167.

[22] Vgl. NIEHOFF 2017, 12f.

[23] Vgl. *Ebr.* 44; *Praem.* 27, 165; *QG* IV 2; *QE* II 7 und 39.

[24] Vgl. KAISER 2017, 13f.; 96; W. BOUSSET / H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. HNT 21 (Tübingen [3]1926) 452.

also das gläubige Vertrauen auf Gott: Tröstung fürs Leben, Fülle guter Hoffnungen, Unwirksamkeit von Übeln, Quelle von Gutem, Befreiung von Unglück, Erkenntnis der Frömmigkeit, Erbe der Glückseligkeit, umfassende Besserung der Seele, die sich auf den stützt und gründet, der ursächlich für alles ist und zwar alles vermag, doch nur das Beste will."

Wenn Wolfson die Eigenständigkeit sowie die systematische Stringenz und Konsistenz von Philons Philosophie und philosophischem Instrumentarium zweifellos überschätzte, so hat er doch wohl seine wirkmächtige Leistung im Verständnis von Philosophie als *ancilla theologiae* einigermaßen treffend erfasst.[25] Dies trifft zu, auch wenn Philon das Studium und die rationale Auslegung der mosaischen Schrift seinerseits als die authentische und höchste Form von Philosophie versteht, einer ‚Philosophie', die uns zu wahrer Weisheit führt.[26]

2. Philons Begriff des Gesetzes in *De Abrahamo*

In Philons Projekt, den Pentateuch mit Mitteln griechischer Philosophie zu interpretieren, kommt dem Begriff des Gesetzes (νόμος, θεσμός, διάταγμα) zentrale Bedeutung zu. Er ist das Bindeglied in dem Unterfangen, „die Tora mit der stoisch-platonischen Philosophie in Einklang zu bringen".[27] In *De Abrahamo* bildet er den Rahmen und Leitgedanken der gesamten Abhandlung (vgl. 1–6; 275f.). Dabei bringt Philon den Begriff, in Aufnahme einer langen und verzweigten philosophischen Tradition, in verschiedenen Varianten und Bedeutungen ins Spiel.[28] *De Abrahamo* war Teil einer Trilogie, deren folgende Bücher über die beiden anderen Erzväter Isaak und Jakob leider verloren sind.[29] Der Untertitel der Schrift gibt mit dem Begriff des

---

[25] Vgl. dazu v.a. Philon, *Congr.* 79–80; WOLFSON 1947, I 151–152; anders RUNIA 1986, 538ff.

[26] Vgl. dazu FELDMEIER 2014, 31–48.

[27] KULLMANN 1995, 64. Das „Stoische" bei Philon betrifft allerdings, wie gesagt, nicht die Substanz, sondern nur gelegentlich die sprachliche Gestalt seiner Gedanken.

[28] Zur Literatur vgl. HIRZEL 1903; A. STEINWENTER, „ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ. Zur Geschichte einer politischen Theorie", *AÖAW.PH* 83 (1946) 250–268; AALDERS 1969; MARTENS 1994; KULLMANN 1995; A. DIHLE, „Der Begriff des Nomos in der griechischen Philosophie", in: BEHRENDS / SELLERT 1995, 117–134; RAMELLI 2006 (Rezension P. VAN NUFFELEN, in: *Bryn Mawr Classical Review* 2007.06.21).

[29] Die Trilogie wurde von Philon später um eine Schrift *Über Josef*/*De Iosepho* zu einem vierteiligen Werk erweitert. Diese Schrift ist erhalten und jüngst von Bernhard LANG (2017) neu ins Deutsche übersetzt worden. Siehe auch die Einführung zu diesem Band S. 4.

ungeschriebenen Gesetzes (ἄγραφος νόμος) zu verstehen, was Abraham, Isaak und Jakob für Philon verkörpern sollen. Von ihnen wird in 4 gesagt, sie seien zu lebendigen und sprechenden Gesetzen geworden (ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι). Die „lebendigen" bzw. die „ungeschriebenen" Gesetze werden unterschieden von den schriftlich fixierten und förmlich erlassenen Gesetzen und Verordnungen (οἱ κείμενοι νόμοι, τὰ τεθειμένα διατάγματα), die durch Mose dem jüdischen Volk (und der Menschheit) gegeben wurden (vgl. 5). Dabei ist Philon der Überzeugung, dass das Gesetz des Mose ein getreues Abbild des Gesetzes der Natur ist.[30] In 2 verweist Philon auf seine vorhergehende Schrift *De opificio mundi.* Dort wird zu Beginn erklärt, der Genesisbericht diene dem Gesetzgeber Mose als Einleitung zu seinem Gesetzeswerk. Er beinhalte den Gedanken, „dass der Kosmos mit dem Gesetz und das Gesetz mit dem Kosmos zusammenstimmt, und der gesetzestreue Mensch unmittelbar ein Bürger des Kosmos (κοσμοπολίτης) ist, da er die Handlungen nach dem Willen der Natur (τὸ βούλημα τῆς φύσεως) ausrichtet, dem Willen, dem gemäß auch der gesamte Kosmos verwaltet wird" (*Opif.* 3).

Hier wird wie in der Stoa die Natur mit einem die Welt regulierenden und verwaltenden Willen versehen, hier ist, wie bei Philon auch in anderen Schriften häufig, von einem Gesetz der Natur (νόμος τῆς φύσεως) die Rede. Der Mensch erscheint wie in der Stoa als Bürger in eine politisch verstandene umfassende göttliche Natur- und Weltordnung eingebunden; und der weise Patriarch figuriert als Sprachrohr und Interpret (ἑρμηνεύς) ihres Gesetzes. Die Parallelen zwischen Philon und der stoischen Konzeption, wie sie uns etwa Cicero überliefert, sind eklatant. „Die Welt aber wird nach der Auffassung der Stoiker von der Wirkmacht der Götter gelenkt, und sie halten sie gleichsam für die gemeinsame Stadt und Bürgerschaft der Menschen und Götter und jeden einzelnen von uns für einen Teil dieser Welt" (SVF III 333 = Cic. *Fin.* III 64).[31] „Ich sehe, dass dies also die Meinung der Weisesten gewesen ist, dass das Gesetz weder vom Geist der Menschen ausgedacht wurde noch irgendein Volksbeschluss ist, sondern etwas Ewiges, das die gesamte Welt regiert durch die Weisheit des Herrschens und Verhinderns. So sagten sie (sc. die Stoiker), dass jenes Gesetz Ursprung und Ziel des Geistes Gottes sei, der alles mit Vernunft erzwingt oder verbietet. Aufgrund dessen ist jenes Gesetz, das die Götter dem Menschengeschlecht gegeben haben, mit Recht gelobt worden; es ist nämlich die Vernunft und der Geist

---

[30] *Mos.* II 51; NIKIPROWETZKY 1977, 117–123; RUNIA 1986, 536.

[31] SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. von ARNIM, 3 Bde. + 1 Register Bd., Nachdr. Stuttgart 1964.

des Weisen, die zum Befehlen und Abschrecken geeignet sind" (SVF III 316 = Cic. *Leg.* II 8). Philon spricht wie die Stoiker vom Willen der Natur. Allerdings ist, anders als in der pantheistischen Stoa, die Rede vom Willen der Natur bei ihm allemal als uneigentlich zu verstehen, da nach ihm die Welt von Gott geschaffen wurde (vgl. *Abr.* 2), keineswegs mit Gott zu identifizieren ist (ebd. 69, 75), vielmehr in ihrer Ordnung (τάξις) und gewahrten Verfassung (πολιτεία) lediglich in Form seines von ihm strikt zu unterscheidenden *Werkes* den Willen Gottes bekundet (vgl. ebd. 61).

Der Gedanke einer den gesamten Kosmos umfassenden, von Zeus gestifteten Naturgesetzlichkeit ist alt; er findet sich bereits im Weltentstehungsmythos bei Hesiod (*Erg.* 276–279). Von Heraklit ist die Sentenz überliefert, alle menschlichen Gesetze würden sich von dem einen göttlichen nähren; denn dieses herrsche, soweit es will, reiche aus für alles und setze sich durch (Diels/Kranz, Frgm. 12B 114). Philon beginnt seine Abhandlung *De Abrahamo* mit dem die jüdische und griechische Tradition verbindenden Satz, die heiligen Gesetze (ἱεροὶ νόμοι) seien (sc. von Mose) in fünf Büchern niedergeschrieben (1), in Geltung und Kraft für eine Welt, deren Entstehung und Ordnung das erste Buch gewidmet sei. An Heraklits Theorie sich wechselseitig bedingender, notwendiger Gegensätze erinnert sein Gedanke, die dort geschilderte Welt weise in ihren Teilen und Vorgängen die höchste Fülle und Vollendung auf (κόσμος τελειότατος καὶ πληρέστατος, 2), nachdem unmittelbar vorher von Krieg und Frieden, von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit, von Hunger und Wohlstand, von Entstehen, Gedeihen und Zerstörung, von Tugend und Laster in ihr die Rede war.

„Νόμος" bezeichnet in archaischer Zeit meist die auf Tradition und Konvention sich stützende Regel, nach der sich das Handeln der Menschen in einer Gemeinschaft ausrichtet. In klassischer Zeit kann „νόμος" sowohl für ungeschriebene Sitte als auch für geschriebenes Gesetz stehen.[32] Aristoteles unternimmt in seiner Rhetorik eine Klärung der zu seiner Zeit unterschiedlichen Verwendung des Wortes. In *Rhet.* 1368b3 unterscheidet er zwischen einem besonderen Gesetz (ἴδιος νόμος) und einem allgemeinen Gesetz (κοινός νόμος), und möchte summarisch das besondere auf das geschriebene, das allgemeine auf das ungeschriebene bezogen wissen, wobei das geschriebene Gesetz das Leben in einer bestimmten Polis regelt, während das ungeschriebene Verhaltensweisen betrifft, über die sich alle Menschen einig zu sein scheinen. In *Rhet.* 1373b2 differenziert er dann wiederum zwischen besonderem und allgemeinem Gesetz, bestimmt

---

[32] Vgl. KULLMANN 1995, 38.

das besondere Gesetz (ἴδιος νόμος) als das, was in jeder einzelnen (sc. politisch organisierten) Gemeinschaft für sie selbst und auf sie begrenzt in Geltung ist, wobei dieses nun Geschriebenes und Ungeschriebenes umfassen soll, während er das allgemeine Gesetz als „das gemäß der Natur (τὸν κατὰ φύσιν)" bezeichnet. Es gebe nämlich etwas, was alle ahnend vermuten (μαντεύονται), was von Natur allgemein gerecht und ungerecht sei, auch wenn kein gemeinschaftliches Leben und kein Vertragsverhältnis zwischen den Menschen bestehe. Auf dieses von Natur Gerechte (τὸ φύσει δίκαιον) beziehe sich etwa Antigone in Sophokles' Tragödie, wenn sie erklärt, es sei gerecht, wenngleich verboten, Polyneikes zu begraben, denn nicht seit heute oder gestern, sondern seit jeher lebe dies, und niemand wisse, von wo es in Erscheinung getreten; und auch Empedokles habe, was das Verbot der Tötung von Lebendigem betrifft, von einem alle in Anspruch nehmendem Gesetzlichen (τὸ πάντων νόμιμον) gesprochen.[33] Bei und seit den Rednern Isokrates und Demosthenes tritt sprachlich der νόμος τῆς φύσεως meist an die Stelle des ἄγραφος νόμος; und dieser Sprachgebrauch hält sich dann überwiegend durch.[34] Inhaltlich sind es allgemeine moralische Regeln wie den Gott, die Götter, das Vaterland, die Eltern ehren, den Freunden beistehen, den Wohltätern danken, die Toten begraben, die Scham wahren, Völlerei, Wollust, sexuelle Perversionen meiden etc. (vgl. 133–137), die den κοινός νόμος bzw. den νόμος τῆς φύσεως wesentlich ausmachen.

Philon glaubt natürlich zu wissen, von wo bzw. wem das von Natur Gerechte bzw. das allgemeine Gesetz stammt und in welchem Verhältnis das besondere Gesetz zum allgemeinen Gesetz zu stehen kommt. Die Bewegung der Sophistik hatte das in einer bestimmten Polis geltende Recht und Gesetz relativiert und gegen die gesetzliche Ordnung der Natur auszuspielen versucht. Natur (φύσις) und Gesetz (νόμος) waren durch sie in Opposition geraten. Platon und Aristoteles versuchten auf je verschiedene Weise, diesen Gegensatz zu überwinden. Platon möchte positives Recht und Gesetz in unserer Le-

[33] Man muss Aristoteles keine Widersprüchlichkeit seiner Aussagen unterstellen, wie HIRZEL 1903, 3–100 dies tut. Die Stelle *Rhet.* 1373b2 bringt lediglich eine weitere Differenzierung im Vergleich zu 1368b3: Aristoteles ergänzt hier, dass es neben den geschriebenen Gesetzen bestimmter politischer Gemeinschaften in ihnen auch besondere (sc. ungeschriebene) Sitten und Gebräuche gibt. Davon zu unterscheiden ist das von Natur Gerechte, das ohne formelle Verschriftlichung und Setzung für alle Menschen als gültig betrachtet wird. Bereits Platon erwähnt in seinen *Nomoi* (793a9–c5) das, was „von den Vielen ‚ungeschrieben Gesetzliches (ἄγραφα νόμιμα)' genannt wird", und was nicht verschieden sei von dem, was sie „väterliche Sitten (πατρίους νόμους) nennen".

[34] Vgl. KULLMANN 1995, 57.

benswelt als (allemal defizientes) Abbild in einem idealen Reich urbildhafter Ideen verankert wissen. Für Aristoteles ist τὸ φύσει δίκαιον das der Sache und Vernunft nach Gerechte, das durch menschliche Satzung Gerechte (τὸ θέσει bzw. νόμῳ δίκαιον) indessen Produkt menschlicher Kunst, die ihren orientierenden Halt in der Zweckmäßigkeit und ihre Grenze in einer teleologisch interpretierten Natur findet (vgl. *Eth. Nic.* V 10, 1134b19–1135a5). Die Stoa versucht beide Ansätze zu verbinden, indem sie den platonischen Hiatus zwischen intelligibler und empirischer Welt einebnet und die aristotelische Naturteleologie in ein pantheistisches System integriert: Das Gesetz der Natur hat für sie eine göttliche Quelle und Aura; es sei „Ursprung und Ziel des Geistes Gottes, der alles mit Vernunft erzwingt oder verbietet" (SVF III 316 = Cic. *Leg.* II 8; vgl. SVF I 537; I 162).

Philon nun kombiniert platonische, stoische (und jüdische) Motive: Die Gesetze in den einzelnen Poleis seien Ausfluss, Nachbildungen, Fortschreibungen und determinierende Zugaben (προσθῆκαι) zur rechten Vernunft der Natur (*Ios.* 31, 3; *Abr.* 3, 5); sein weiser Kosmopolit „folgt der Natur", d.h. lebt nach der Verfassung des Kosmos; diese sei ihre rechte Vernunft (ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος), die besser Satzung (θεσμός) genannt werde, da sie göttliches Gesetz sei (νόμος θεῖος ὤν), nach dem allem Seienden das jeweils Passende zugeteilt ist. Die große Weltstadt umfasse (als Bürger) mehr als die Menschen, vernünftige, göttliche Naturen, teils unkörperliche, nur mit dem Verstand fassbare, teils körperliche wie die Sterne; da in ihn viel göttliches Pneuma geflossen sei, finde der Mensch ungetrübtes Glück (nur) im gemeinschaftlichen Umgang mit den intelligiblen Wesen, indem er auf dem Weg der Tugenden dem Gott, seinem Vater und König ähnlich werde; sein Ziel sei die Verähnlichung mit Gott (ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσις) (*Opif.* 143f.).[35]

Diese Verähnlichung sei allen voran den jüdischen Patriarchen gelungen. Philon möchte sie als „lebende, vernünftige Gesetze (ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι, *Abr.* 5) verstanden wissen. Er wendet damit

[35] Zum Gedanken der Verähnlichung mit Gott vgl. Platon, v.a. *Tht.* 176a–d: Hier finden sich vier wesentliche Gedanken, denen Philon verpflichtet ist, nämlich (a) dass in dieser unserer Lebens- und Erfahrungswelt immer mit Notwendigkeit Gutes mit Schlechtem einhergeht und vermengt ist, (b) dass es wünschenswert ist, unserer gegenwärtigen Welt zu entfliehen, bzw. der (absoluten) Bindung an unsere gegenwärtige (Wahrnehmungs-)Welt Abbruch zu tun (vgl. dazu auch *Phaid.* 64c4–69e5), (c), dass der Weg zur Verähnlichung über die Ausbildung der Tugenden erfolgt (vgl. dazu auch *Rep.* X, 613a7–b3) und (d), dass Tugend sich epistemisch nicht auf die in Vielem täuschenden (sinnlichen) Wahrnehmungen stützen kann (vgl. dazu auch *Phaid.* 79c–80b), sondern wesentlich mit Klugheit (φρόνησις) und Einsicht (γνῶσις) des Geistes zu tun hat.

auf sie ein zu seiner Zeit in den Diadochenreichen bzw. deren Nachfolgern noch gängiges Herrscherattribut an. Ursprünge des Gedankens, den idealen Herrscher, Staatsmann oder Richter als Inkarnation des (vernünftigen) Gesetzes (ἔμψυχος νόμος) zu sehen, gehen freilich bis in die griechische Klassik (vermutlich auch auf orientalische Quellen) zurück.[36] Er findet dann im Hellenismus prägnanten, verbreiteten Ausdruck und hat noch in der Spätantike (etwa in Themistios) seine Vertreter. Xenophon bezeichnet den guten Herrscher als sehendes Gesetz (βλέπων νόμος) (*Kyr.* VIII 1,22); Platon versteht die Herrschaftskunst des weisen und klugen Staatsmanns als richtige Verfassung (ὀρθὴ πολιτεία), die stärker ist als die Kraft geschriebener Gesetze (vgl. *Polit.* 297a);[37] Aristoteles bezeichnet den geistig und charakterlich überragenden Herrscher, der selbst Gesetz sei, „wie einen Gott unter Menschen (ὥσπερ θεὸν ἐν ἀνθρώποις)" (*Pol.* III 8, 1284a10f.); nach ihm will der gute Richter „gleichsam lebendiges Recht (οἷον δίκαιον ἔμψυχον)" sein (*Eth. Nic.* V 7,1132a21). Der spätantike Rhetor und Philosoph Themistios spricht in seinen Reden von den römischen Kaisern Constantius II., Theodosius und Iovian als lebendem Gesetz, das, von überirdischer Herkunft, über den geschriebenen Gesetzen steht (νόμος ἔμψυχος, ὑπεράνω τῶν (γεγραμμένων) νόμων; νόμος θεῖος, ἄνωθεν ἥκων; an Constantius II. 1,15b; an Theodosius 16,212d; 19,227d–228a; 34,10; an Iovian 5,64b).[38] Themistios schöpft seinerseits aus Schriften hellenistischer Zeit. Namentlich in pseudo-pythagoreischen Fragmenten (von Diotogenes, Ekphantos und Archytas) bei Stobaios wird wiederholt vom König als νόμος ἔμψυχος gesprochen: Der König sei lebendes Gesetz, als Abbild des göttlichen Weltherrschers.[39] Leitend ist dabei die Vorstellung einer politischen Herrschaft durch Gesetze sowie eines überhöhten, mit göttlicher Aura bedachten Herrschers in Verbindung mit dem Gedanken, dass die kodifizierten Gesetze angesichts der unabsehbaren Verschiedenheit der betroffenen Personen und Umstände nicht genügend sind, um jedem von der Herrschaft betroffenen Einzelfall gerecht zu werden. Ihren adäquaten „Sitz im Leben" hat die vor allem von politischen Rednern bemühte Vorstellung im Kontext tatsächlich bestehender absoluter Monarchien, in denen der König durch von ihm erlassene oder bestätigte Gesetze herrscht, doch selbst

---

[36] Vgl. Hirzel 1903, 52.

[37] Vgl. F. Ricken, *Platon Politikos. Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 2008) 187–192.

[38] Zitate bei Aalders 1969, 315.

[39] Vgl. Aalders 1969, 323; Thesleff 1965; Diotogenes bei Stob. IV 7,61 = 72,19–23 Thesleff; Ekphantos bei Stob. IV 7, 64 = 80,22–81,11 Thesleff; Archytas bei Stob. IV 1, 135 = 33, 8 Thesleff. Die Zitate bei Aalders 1969, 323f.

nicht an sie gebunden ist und sich außergesetzliche Entscheidungen vorbehält. Die Idealisierung impliziert zudem den Gedanken, dass Charakter und Verhalten des Herrschers Vorbild sind für das Verhalten der Untergebenen.[40]

Natürlich weist Philon die hellenistische Tendenz zurück, den absoluten König zu vergöttlichen (vgl. *Leg.* I 119). Doch er nimmt die Idee vom Herrscher als νόμος ἔμψυχος auf und wendet sie auf die großen Patriarchen israelischer Frühgeschichte, auf Abraham, Isaak und Jakob an. Sie folgten in ihrem Leben und Wirken „mühelos“ der ungeschriebenen Gesetzgebung der Natur (*Abr.* 5, 6). Hörten und lernten sie doch, ohne menschliche Belehrung, in unmittelbarer Erfahrung von Gott (αὐτήκοοι καὶ αὐτομαθεῖς, 6),[41] lebten nach Gottes Willen ein Leben der Tugend (4) und wurden so selbst zu ungeschriebenem Gesetz und ungeschriebener Satzung (vgl. 276)[42] sowie gewissermaßen zum Ur- und Vorbild (ὡς ἂν ἀρχέτυποι, 3) des geschriebenen.

3. Philon über menschliche Tugend in *De Abrahamo*

Die Menschen verbringen ihr Leben und Zusammenleben teils tugend-, teils lasterhaft (*Abr.* 1); Tugend (ἀρετή) und Laster bzw. Schlechtigkeit (κακία) bilden für Philon das grundlegende Unterscheidungskriterium im Leben der Menschen. Und Tugend besitzen, zur Tugend streben und gelangen nur wenige, das Laster hingegen ist weit verbreitet; für das Laster begeistert sich die große Menge (19; 22). Nur der Tugendhafte und zur Tugend Strebende ist auf Wahrheit ausgerichteter, d.h. „wahrer“ Mensch (ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος, 8; 11). Der Lasterhafte dagegen sollte treffend als ein nur dem Menschen ähnliches wildes Tier (ἀνθρωποειδὲς θηρίον, 8) bzw. als ein Tier in menschlicher Gestalt (ἀνθρωπόμορφον θηρίον, 33) bezeichnet werden. Der schlechte Mensch (ὁ φαῦλος, 20) frönt zügellos seinen Leidenschaften (πάθη, 32), während der gute Mensch (ὁ ἀστεῖος, 22) ganz seiner Vernunft folgt bzw. zu folgen bestrebt ist. Als Quellen zügelloser Leidenschaften macht Philon einerseits unsere Leiblichkeit mit den fünf Sinnen aus[43] und andererseits das, was er, im Anschluss

[40] Vgl. AALDERS 1969, 316–320.

[41] Vgl. zu den mystischen Aspekten bei Philon v.a. E. R. GOODENOUGH, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven, CT 1935).

[42] Ohne jede Einschränkung trifft dies nach Philon jedenfalls auf Abraham zu.

[43] Die Tendenz zur Abwertung der Sinne, der Sinnlichkeit und der Sinnenwelt hat in Platons Texten ihre Basis, doch sie verstärkt sich im Platonismus über den Mittelplato-

an eine stoische, dort rein sprachphilosophische Verwendung des Ausdrucks (vgl. 83), „das geäußerte Wort (ὁ προφορικὸς λόγος) nennt (29). Die Sinne schmerzen und drängen uns, wenn ihr Verlangen nach den ihnen eigenen Objekten nicht erfüllt wird; und ihr Verlangen, so ist der Text wohl zu ergänzen, kennt im Menschen von sich aus keine Relativierung und kein bestimmtes Maß. Mit der zweiten Quelle, dem „geäußerten Wort", ist zweifellos mehr gemeint als eine verbreitete Neigung zum Gerede, wo Schweigen angebracht wäre. Ist doch das (sc. ohne rechte Vernunft) geäußerte Wort verantwortlich für Missverständnis, Affront, Täuschung und Verleumdung, für den wilden Markt der Meinungen und (sprachlich vermittelten) gegenseitigen Erregungen, der Begierden entfesselt und Konflikte erzeugt. Es ist die an sich überlegene Kraft der leitenden Vernunft (ἡ περὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν δύναμις, 30), die die Begierden zu besiegen und den Gebrauch und die Äußerung der Worte zu kontrollieren hat. Der betonte Kontrast zwischen tierähnlichem bzw. „gemischtem" und wahrhaft vernünftigem „Geschlecht" (γένος ὄντως λογικόν, 9) betrifft ein Leben in Unwissenheit oder Bildung (ἀμαθία vs. παιδεία), in Unvernunft oder sittlicher Vernunft (ἀφρούνη vs. φρόνησις), in Feigheit oder Tapferkeit (δειλία vs. ἀνδρεία), in Gottlosigkeit oder Frömmigkeit (ἀσέβεια vs. εὐσέβεια), in Vergnügungssucht oder Selbstbeherrschung (φιληδονία vs. ἐγκράτεια), in Ruhmsucht oder Bescheidenheit (φιλοδοξία vs. ἀτυφία) (24).

Philon bewegt sich hier mit seiner Tugendlehre in einer breiten Tradition, die das sokratische Ethos als philosophisches Erbe verwaltet. Ja, die von ihm benützten Gliederungen in vier Kardinaltugenden sowie in seelische, leibliche und äußere Güter (so 219–224) und ihre kritische Behandlung (vgl. 262–269) belegen seine Vertrautheit mit schulischer Systematik, wie sie ausgehend von Platons *Politeia* (IV, 427e10f.; 435b7–c2; IX, 580d10–581a1; Cic. *Off.* I 5,15–17) vor allem in Akademie, Peripatos und Stoa gepflegt wurde.

Gleichwohl sind Aspekte zu verzeichnen, die idiosynkratische Züge tragen bzw. in eine Richtung und Einstellung weisen, die einer als unvernünftig wahrgenommenen Lebensweise der großen Menge mit

---

nismus bis hin zum Neuplatonismus, mit den entsprechenden Auswirkungen ins Judentum und frühe Christentum. Bei Philon spielt zwar die Antithese von Gehorsam bzw. Ungehorsam gegenüber Gott eine zentrale Rolle, doch zum Paradigma sündhaften Lebens wird ihm ein der „Wollust des Körpers" gewidmetes Leben. Der Mensch ist für Philon Ebenbild Gottes nicht seinem Leibe, sondern (nur) seinem Geiste nach (vgl. *Opif.* 69: κατὰ τὸν νοῦν); das sexuelle Verlangen und die mit seiner Erfüllung verbundene Lust des Körpers wird ihm zum Ursprung unrechten und gesetzwidrigen Verhaltens (ἀρχὴ ἀδικημάτων καὶ παρανομημάτων) und zum Grund definitiven Sterbens (*Opif.* 152). Vgl. dazu FELDMEIER 2014, 316.

elitärer Distanz und entschiedenem Rückzug in eine vermeintlich autarke und beglückende Welt der Innerlichkeit des Geistes und seiner Nähe zu Gott begegnet. Dies zeigt sich besonders deutlich in seiner negativen Beschreibung der erregten, an Unnützes sich verlierenden „Vielgeschäftigkeit" des Schlechten (φιλοπραγμοσύνη, 20f.) und der positiven Darstellung der Einsamkeit (μόνωσις, 22f.; 87) und Ruhe (ἀνάπαυσις, 27; 28) des Guten. Das Verschließen der Türen des Hauses, das Sichverbergen vor der Menge, die Flucht aus der Stadt in ein abgelegenes Landhaus, die solitäre Lektüre großer Dichter und Denker der Vergangenheit –, dieser Genuss des stillen Alleinseins und des friedlichen Umgangs mit sich selbst (30; 27) entfernt sich sowohl vom Geist besorgter sokratischer Elenktik inmitten der Stadt als auch von jener dezidierten Verbindung von Gelassenheit und Engagement in allen Lebenslagen, die das stoische Weltverhältnis auszeichnet. Philon sucht die Befreiung von den Sorgen und Geschäften des sterblichen Geschlechts um eines heiteren und ‚windstillen' Lebens willen (βίον εὔδιον καὶ γαληνὸν ἀσπάζεται, 30). Und er bedient sich hier ausgerechnet einer Terminologie, die in der Teloslehre Epikurs beheimatet ist.[44] Doch was ihm vorschwebt, ist natürlich nicht epikureische Seelenruhe, die in Konzentration auf die Gegenwart und heiterer Autarkie ihr begrenztes irdisches Dasein genießt, sondern nach der irdischen, von Kampf, Mühsal und Entfremdung überschatteten Wanderung eine endgültige, ewige Ruhe im wahren Gott, die die tugendliebende Seele während des vergänglichen (und enttäuschenden) Daseins auf Erden sucht (vgl. 68). Abraham verkörpert beispielhaft jene Sehnsucht nach Gott (οὐράνιος ἔρως, 66), die die „verführerischen" Bande an irdische Heimat, Freunde und Verwandte (vgl. 63; 66; 67; 88; 170; 195–198) löst, und, wie aus der bedrückenden Fremde, in die befreiende himmlische Heimat zurückzukehren strebt (62). Die Frömmigkeit (εὐσέβεια bzw. θεοσέβεια) wird zur höchsten und wichtigsten Tugend (60; 114; 171; 198; 199; 270); und die Frömmigkeit ist beseelt von der bedingungslosen Verehrung des unsichtbaren und geistigen Seins gegenüber dem sichtbaren. Es waren die Chaldäer bzw. es sind die mit ihnen gleichgesetzten Stoiker, die auf recht unfromme Weise (οὐκ εὐαγῶς, 69) das Geschaffene mit dem Schöpfer in eins setzen. In Philons Abraham zeichnet sich die eigenartige Figur eines jüdischer Religiosität

[44] Vgl. dazu Diog. Laert. X 83; 128; 143. Epikurs philosophische Devise, dass wahre Lebens- und Gemütssicherheit daraus erwachse, dass man ein stilles und der großen Menge ausweichendes Dasein führe (*Kyria Doxa* XIV = Diog. Laert. X 143), hat in Zeiten des Einflusses des Hellenismus auf das Diasporajudentum ihr Analogon in den Geboten der Tora, deren Befolgung die Absonderung von den Heiden und die Bewahrung jüdischer Identität und Lebensform sichern sollte. Vgl. dazu FELDMEIER 2014, 160–177.

verpflichteten und von platonischer Philosophie durchdrungenen Weisen ab,[45] den vorbehaltloser Gehorsam gegenüber Gott (192) und überwältigende Gottesliebe (θεῖος ἔρως, 170) auszeichnen, eine Liebe, die auch nicht davor zurückschreckt, den eigenen, auf ‚natürliche Weise' über alles geliebten Sohn zu opfern (vgl. 167–198). In dieser Figur kommt ein Hiatus zwischen Natur und intelligibler ‚Übernatur' zum Vorschein, der kaum noch durch rationale Argumentation überbrückbar sein dürfte, und in deren Handeln eine Motivation am Werk zu sein scheint, die den Anschluss an genuin ‚menschliche' Triebkräfte abgebrochen hat (φύσει ἔργον μάχεσθαι, 193). Gleichwohl ist Philon der festen Überzeugung, dass Abraham in seinem grenzenlosen Vertrauen auf Gott nichts anderem als dem ungeschriebenen Gesetz und den gesunden Impulsen der Natur folgt (275).

4. Philons Behandlung der Gefühle und Affekte in *De Abrahamo*

Die philosophische Tugendlehre steht sachlich in engster Verbindung zur Theorie der emotiven Einstellungen, Regungen und Affekte, soll Tugend doch in einer festen Disposition bestehen, die nicht nur unser Denken auf das Wahre, sondern auch unser Fühlen und Streben auf das Gute und Schöne ausrichtet. Bei Philon richtet sie die Emotionalität des Menschen auf das wahrhaft Seiende, den unsichtbaren Schöpfer und König des Weltalls (74) und die rein geistige Heimat aus. Philon interpretiert Frömmigkeit (εὐσέβεια) sowohl in Begriffen der Liebe zu Gott (θεῖος ἔρως, 170) als auch der Hoffnung (ἐλπίς, 7–15) und des gläubigen Vertrauens auf Gott (πίστις πρὸς τὸν θεόν, 268).

Liebe, Hoffnung, Vertrauen sind emotive bzw. emotiv-propositionale Einstellungen. Die philosophische Lehre von den Emotionen und Affekten hat in der klassischen griechischen Poetik und Rhetorik ihre Quelle. Platon und Aristoteles haben die philosophische Diskussion eröffnet.[46] Die Stoa hat die Lehre systematisiert, indem sie alle Affekte auf vier Grundaffekte zurückführt und die emotiven Regungen in ein Schema negativer Affekte und positiver Gefühle einteilt.[47] Unser Text zeigt, dass Philon sich in seiner Behand-

---

[45] Vgl. dazu RUNIA 1986, 525.

[46] Vgl. dazu M. FORSCHNER, *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System* (Stuttgart 1981) 123–134.

[47] Vgl. dazu M. FORSCHNER, *Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik* (Darmstadt 2018) 224–244.

lung der Affekte und Gefühle sowohl der platonisch-aristotelischen, als auch der stoischen Tradition bedient.

Philon kennt ohne Zweifel die stoische Systematik und benützt sie; er zitiert die „Kräfte der vier Leidenschaften in uns, der Lust (ἡδονή), der Begierde (ἐπιθυμία), der Furcht (φόβος), des Schmerzes (λύπη)" (236).[48] Unter Affekten (πάθη) versteht die Stoa falsche, schlechte Gefühlsregungen. In ihrem Kern sind sie durch ein falsches Werturteil bestimmt: Im Affekt halten wir, auf die Gegenwart bzw. gegenwärtige Vergangenheit oder die Zukunft bezogen, etwas für uneingeschränkt gut oder schlecht, was es nicht ist, in Lust oder Begierde ein vermeintes Gut, in Schmerz oder Furcht ein vermeintes Übel. Da Urteile von unserer Zustimmung abhängen, liegen Affekte grundsätzlich in unserem Verantwortungsbereich. Den Affekten stellt sie die richtigen, die guten Gefühle (εὐπάθειαι) gegenüber, die auf richtigen Urteilen beruhen.[49]

Den generischen Affekten ordnet sie die verschiedenen Arten definitorisch zu: Zorn (ὀργή) etwa als Begehren nach Rache an jemandem, der einem vermeintlich Unrecht zugefügt hat,[50] Schadenfreude (ἐπιχαιρεκακία) als Vergnügen am negativen Schicksal anderer,[51] Scham (αἰσχύνη) als Furcht vor Ehrlosigkeit,[52] Neid (φθόνος) als Schmerz über die Güter anderer.[53] Der Lehre von den falschen Gemütsregungen korrespondiert die Lehre von den richtigen und guten, den εὐπάθειαι.[54] Dabei gilt von den εὐπάθειαι ebenso wie von den πάθη: Es handelt sich primär nicht um etwas, was am bzw. mit dem Menschen geschieht, sondern um (verantwortliche) Bestimmungen seines Tuns. Dem generischen Affekt des widervernünftigen Begehrens (ἐπιθυμία) entspricht die βούλησις, die als vernünftiges Streben (εὔλογος ὄρεξις) bestimmt ist.[55] Ihm sind als Arten nach Diogenes Laertius und Andronicus Wohlwollen (εὔνοια), Güte und Entgegenkommen (εὐμένεια), Herzlichkeit (ἀσπασμός) und Liebe (ἀγάπησις) zugeordnet. Dem widervernünftigen Vergnügen (ἡδονή) entspricht die vernünftige Form der Freude (χαρά). Unter sie fallen als Arten τέρψις, die angemessene Freude über das für einen selbst Förderliche

---

[48] Vgl. SVF III 385 = Cic. *Tusc.* III 24; SVF III 391 = Andronicus Περὶ παθῶν 1; SVF III 394f. = Stob. II 90f.

[49] Vgl. Diog. Laert. VII 115f. = SVF III 431.

[50] SVF III 396 = Diog. Laert. VII 113; SVF III 397 Andronicus, Περὶ παθῶν 4.

[51] SVF III 400 = Diog. Laert. VII 114; SVF III 402 = Stob. II 91; SVF III 401 Andronicus, Περὶ παθῶν 5.

[52] SVF III 407 = Diog. Laert. VII 112; SVF III 408 = Stob. II 92.

[53] SVF III 412 = Diog. Laert. VII 111; SVF III 413 = Stob. II 92.

[54] Vgl. Diog. Laert. VII 115f. = SVF III 431; LS 65 F.

[55] SVF III 431; SVF III 432 = Andronicus, Περὶ παθῶν 6.

(vgl. *Abr.* 164), εὐφροσύνη, die Freude über die Taten des Besonnenen und εὐθυμία, die Freude über die Führung und fraglose Güte des Alls. Der widervernünftigen Furcht (φόβος) korrespondiert die vernünftige Vorsicht (εὐλάβεια); sie hat als Arten die sittliche Scheu und Ehrfurcht (αἰδῶς) und die Keuschheit (ἁγνεία) unter sich.[56] Für den affektiven seelischen Schmerz (λύπη), der lebhaften, das Gemüt erschütternden und bedrückenden Überzeugung von der Gegenwart eines Übels, fehlt in der Stoa ein vernünftiges Pendant. Dies ist systematisch insofern konsequent, als die εὐπάθειαι ja als seelische Regungen des Weisen, d.h. als seelische Begleit- bzw. Folgeerscheinungen (ἐπιγεννήματα) der Tugend zu verstehen sind,[57] und der stoische Weise selbst sittlich vollkommen, den Wendungen des Schicksals gegenüber immun und somit gegenüber dem Weltverlauf allemal heiter-gelassenen Gemüts ist, weil er alle moralischen und außermoralischen Übel der Welt, die er nicht verhindern oder beseitigen kann, in der Vernunft der göttlichen Weltverwaltung aufgehoben weiß.[58] Dies betrifft auch die schlechten Taten, die der Weise selbst begangen hat, ehe er weise wurde. Er kann sie nicht ungeschehen machen; er kennt keine ihn belastende Reue oder erschütternde Zerknirschung mehr.[59]

Systematisch schwieriger zu fassen sind für den Stoiker dagegen Emotionen des Toren, die ihm seinen schlechten Zustand bewusst machen und ihn sich gezielt auf den Weg zur Tugend zu machen motivieren.[60] Hier kann es sich jedenfalls nicht um falsche seelische Regungen und damit um das handeln, was die Stoa typischerweise unter einem Affekt verstanden wissen wollte. Doch auch εὐπάθειαι sind sie nicht, da diese nur der Weise besitzt und besitzen kann.

In Philons *De Abrahamo* spielt nun die Hoffnung (ἐλπίς) eine wichtige Rolle; sie ist, wie es in 7 heißt, „der erste Schritt zur Teilhabe am Guten“: Nur der ist wahrer Mensch, der das Gute erwartet und sich auf glückverheißende Hoffnungen stützt (7–11). In *De praemiis et poenis* 161 definiert Philon die Hoffnung als „Freude vor der Freude (χαρὰ πρὸ χαρᾶς)“;[61] er kontrastiert sie in unserem Text am stärksten der Furcht (φόβος, 14), verwendet also stoische Terminologie, um eine emotive Einstellung und Regung zu bestimmen, die im stoischen

[56] SVF III 432; vgl. SVF III 431.

[57] Vgl. Diog. Laert. VII 94; Stob. II 58.

[58] Vgl. Cic. *Tusc.* IV 14; IV 64.

[59] Vgl. Stob. II 102; 113; Epikt. *Diss.* II 22, 35; M. Aur. VI 32; VIII 10.

[60] Vgl. Cic. *Tusc.* III 77f.; T. Brennan, „The Old Stoic Theory of Emotions“, in: J. Shivola / T. Engberg-Pedersen (Hg.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. NSyHL 46 (Dordrecht / Boston / London 1998) [21–70] 51f.

[61] Vgl. Kaiser 2017, 101. Siehe auch den Beitrag von Simone Seibert in diesem Band.

Sinn nicht den Weisen, wohl aber den sich um Weisheit Bemühenden kennzeichnet. Der stoische Weise erwartet nicht mehr künftiges Glück; er ist vollendet glücklich. Vergleichbares gilt für die Reue (μετάνοια), die Philon an die zweite Stelle nach der Hoffnung setzt (17; 26), da nach stoischem Verständnis nicht der Weise, wohl aber der nach Weisheit Strebende diese Regung kennt. Ähnlich wie die Stoa grenzt Philon denn auch den Reumütigen und den Hoffenden vom Vollendeten ab (47). Besonders deutlich wird seine Übernahme stoischen Vokabulars, wenn er die Leidenschaft als „naturwidrige Bewegung (der Seele)", παρὰ φύσιν κίνησις (27), bezeichnet. Genau so hat die Stoa auf physiologische Weise das πάθος beschrieben.[62]

Gleichwohl bekennt Philon sich keineswegs zur stoischen Theorie. Dies wird überdeutlich, wo er gegenüber dem stoischen Ideal der Apathie der akademisch-aristotelischen Vorstellung der Metriopathie das Wort redet (257–260).[63] Signifikanterweise geht es im Text um die Art der Trauer, die der weise Abraham beim Tod seiner Frau an den Tag legt. Der Akademiker Krantor hatte für die hellenistische Zeit eine berühmte und maßgebende Schrift *Über die Trauer* (Περὶ πένθους) verfasst,[64] die vermutlich in der Nachfolge eines (verlorenen) Buches des Xenokrates *Über den Tod* (Περὶ θανάτου) gestanden hat.[65] In ihr wird die (maßvolle) Trauer über den Tod eines Angehörigen als ‚natürlich' (κατὰ φύσιν) gerechtfertigt und der Schmerzempfindung sowie der Furcht ebenso wie dem Mitleid, dem Zorn und der Zuneigung eine zweckmäßige Funktion im Leben und Zusammenleben der Menschen zuerkannt: Schmerz und Furcht signalisieren uns gegenwärtige und kommende Übel; Mitleid, Zorn und Zuneigung motivieren uns zu Milde, Tapferkeit und Wohlwollen.[66] Krantors Schrift legte offensichtlich den Grund für eine allgemeine Theorie der Metriopathie im Rahmen der Akademie:[67] „Denn dort (sc. in der Akademie, so Cicero, M. F.) hieß man (doch) die mittleren Wege gut und machte geltend, dass zu jeder Gemütsbewegung so etwas wie ein natürliches Maß gehöre."[68] „Ich kann mich nicht jenen anschlie-

---

[62] Vgl. SVF III 378 = Stob. II 88, 10W.

[63] Vgl. dazu auch WEISSER 2012, 242–259.

[64] Vgl. Diog. Laert. IV 27: „Am meisten wurde sein Buch *Über die Trauer* bewundert"; vgl. Cic. *Ac. Lucullus* 135: „Alle haben wir diesbezüglich die Schrift Krantors, des Alten Akademikers, *Über die Trauer* gelesen. Das Büchlein ist ja nicht groß, aber gleichsam golden, und man müsste es, wie Panaitios dem Tubero empfiehlt, wortwörtlich auswendig lernen." (Übers. Schäublin)

[65] Vgl. Diog. Laert. IV 12; KRÄMER 1983, 163.

[66] Vgl. Cic. *Ac. Lucullus* 135; Plut. *Mor.* 102 C–D.

[67] Vgl. KRÄMER 1983, ebd.

[68] Cic. *Ac. Lucullus* 135 (Übers. SCHÄUBLIN): *mediocritates illi probabant, et in omni permotione naturalem volebant esse quendam modum.*

ßen", so Ps.-Plutarch in seiner *Consolatio ad Apollonium* (unter explizitem Hinweis auf Krantor), „die die rohe und harte ἀπάθεια besingen, die sowohl außerhalb des Möglichen als auch des Zuträglichen ist … doch über das Maß hinaus sich fortreißen lassen und die Trauer zu steigern, das sage ich, ist wider die Natur (παρὰ φύσιν) und ergibt sich aus der falschen Meinung in uns." (Plut. *Cons.* 102C–D).

Ganz in diesem Sinn ist Philons Abraham beim Tod seiner Frau um maßvolle Trauer (μετριοπαθεῖν, 257) bemüht. Zur Mäßigung des Leids dienen ihm Argumente der ‚Weisheit', die in Akademie und Stoa üblicherweise zur Tröstung aufgeboten werden. Platonischer Provenienz ist der Gesichtspunkt, dass der Tod eines (guten) Menschen kein definitives Ende seines Lebens, sondern nur die Trennung von Leib und Seele bedeute, und die Seele dorthin zurückkehrt, woher sie gekommen war (258). Genuin stoisch ist der Gedanke, dass im Tod eines einzelnen Lebewesens die Allnatur sich wieder nimmt, was sie unter Vorbehalt und auf Zeit gegeben hat (259).[69]

Philon bindet seine Theorie der Affekte und der Metriopathie an eine Theorie der Sinne; „denn aus dem, was wir sehen oder hören oder riechen oder schmecken oder tasten, entstehen Leiden und Freuden, Ängste und Begierden, wobei keine der Leidenschaften von sich aus Macht hätte, würde sie nicht durch das, was die Sinne bieten, versorgt." (238). Die Theorie bedient sich eines Modells, das in der menschlichen Seele drei Instanzen unterscheidet, die aus den fünf Sinnen, den vier Grundaffekten und der (rechten) Vernunft bestehen, und als jeweils mit (unterschiedlicher und wechselnder) Macht und Stärke (κράτος, δύναμις, 237; 244) versehene Potentaten (τυραννίς, δυναστεία, 242; 244) bzw. Könige und Herrscher (βασιλεύουσιν καὶ ἄρχουσιν, 237) gelten. Der geordnete Zustand der Seele wird, sonderbarerweise, mit dem Namen „Demokratie" bedacht (242),[70] einer Herrschaftsform, in der die (von Gott stammende) Kraft der Vernunft mit ihrer Streitmacht der Tugenden die aufs Irdische und Vergängliche zentrierte Tyrannis der Sinne und Affekte besiegt, und den Einfluss der Sinne und Gefühle im seelischen Leben auf das ihnen zustehende Maß begrenzt und auf den Dienst fürs Unvergängliche ausgerichtet hat (244). Insbesondere dem Gesichtssinn kommt hier eine

[69] Vgl. dazu M. FORSCHNER, „Marc Aurel und Epikur. Über stoische und epikureische meditatio mortis", in: G. ERNST (Hg.), *Philosophie als Lebenskunst. Antike Vorbilder, moderne Perspektiven* (Berlin 2016) 91–108.

[70] Vgl. hierzu Philons Schrift *De Iosepho* 28–147. Der typische Staat der hellenistisch-römischen Zeit, den Philon vor Augen hat, ist ein Königreich als absolute Monarchie. Die *Poleis* im Königreich verfügen indessen über eine relativ autonome Selbstverwaltung, die in der demokratischen Tradition des griechischen Stadtstaates steht. Vgl. LANG 2017a, 18.

Brückenfunktion zu, weil seine nach außen gerichtete Sehkraft nicht nur, wie die übrigen Sinne, nach Sterblichem drängt, sondern (auch) „nach Großem strebt, indem sie den ganzen Himmel und das ganze Weltall zu betrachten verlangt“ (165f.; vgl. 57). Dieser endgültige Sieg der Vernunft gelingt, dies insinuiert der Text (236–244), in aller Regel wohl erst im ‚schmerzvollen Alter‘ (240), wenn das machtvolle Zusammenspiel zwischen Sinnen und Leidenschaften aufgrund der Schwächung der Sinne gestört ist, wenn die Leistungen der Sinne dem Anspruch der Leidenschaften nicht mehr genügen.

Philon hat seine Gedanken allem Anschein nach im Ausgang von Platons *Timaios,* von der hier entwickelten Theorie der Sinne und Leidenschaften (45a–46c; 47b–e; 64a–70d) (und von Platons *Politeia*) und im Blick auf den zeitgenössischen Platonismus gebildet (und sie, wohl im gedanklichen Gefolge von Eudoros,[71] mit neupythagoreischer Zahlensymbolik garniert,[72] vgl. 13, 28, 122, 244). Platon stellt in *Timaios* und *Politeia* in dualistischem Ansatz von Natur aus antinomisch wirkende Teile der menschlichen Seele in Rechnung, eine auf Erkenntnis und praktische Realisierung des wahren, bleibenden Seins gerichtete, unsterbliche gesetzliche Vernunft (λόγος καὶ νόμος) und einen sterblichen Teil, der Erhaltung und Genuss des vergänglichen menschlichen Lebens betreibt und dessen Tun als Leiden (πάθος) charakterisiert wird, weil seine Aktivität und seine Befindlichkeit gebunden ist an den Gewinn, den Besitz, die Verhütung und Beseitigung von Dingen und Zuständen, die uns widerfahren, die leibgebunden und vergänglich sind (vgl. v.a. *Rep.* IV, 436a–445e; 604a–e). Er spricht im *Timaios* dem sterblichen Teil der Seele gewaltige und unausweichliche Affekte zu (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα παθήματα), Lust und Schmerz, Verzagen, Furcht und Übermut, Zorn und eitle Hoffnung, die als Köder des Übels, als Vertreiber des Guten, als unüberlegte Ratgeber bezeichnet werden (69c–d). Sittliches Ziel ist ihm die Herrschaft der Vernunft, die die harmonische Ordnung der Seele im Einsatz ihrer verschiedenen Kräfte verbürgt (vgl. *Rep.* IV, 443c–e), „eine vernünftige und ruhige Gemütsverfassung, die annähernd sich selbst gleich bleibt“ (X, 604e), freilich nur „annähernd (παραπλήσιον)“, weil Platon den πάθη eine eigenständige Kraft im Menschen zuspricht, die es zu mäßigen und zu kontrollieren gilt, die aber, insofern und solange wir Menschen sind, nicht völlig eliminierbar, ja im rechten Einsatz auch von unverzichtbarem Nutzen fürs Leben ist (vgl. *Tim.* 47b–e; 42a; 64e; 69c–d; 70a).

---

[71] Vgl. dazu DILLON 1977, 341.

[72] Clemens von Alexandrien sprach von Philon gar als ὁ Πυθαγόρειος, *Strom.* I 72,4 und II 100,3; RUNIA 1986, 27; 51.

Nach Philon versklaven uns die in unserer leiblichen Existenz wurzelnden vier Grundaffekte ans Irdische.[73] Insbesondere Furcht und kummervolles Leiden sind schlechte Ratgeber, weil sie der Hoffnung Abbruch tun, während der Lust und dem Verlangen, auch wenn die Menschen durch sie in tierische Wollust und Gefräßigkeit versinken und vom eitlen Streben nach Ruhm, Reichtum und Macht beherrscht würden, (immerhin) noch eine gewisse Hoffnung innewohnt.[74] Gleichwohl weiß Philon um die Notwendigkeit der Sinnesfunktionen und die Lebensdienlichkeit von Lust und Begierde, von Furcht, Schmerz und Zorn. Lust und Begierde bewegen die Menschen dazu, sich zu paaren und sorgen so für die Zeugung von Nachkommen; der Schmerz signalisiert leibliche Defekte und motiviert uns zur Pflege des Körpers; der Zorn aktiviert den Widerstand gegen Angriffe und Furcht bewahrt uns vor falscher Sorglosigkeit.[75] Ja, Philon scheut sich nicht, auch Gott in anthropomorpher Rede Regungen von Hass (ἐμίσησε, *Abr.* 104) und Zorn (δυσχεράνας, 41) über unrechte Gesinnung und schlechtes Verhalten der Menschen zu attestieren, und zugleich zu erklären, dass allein die Natur Gottes frei von jeder Leidenschaft sei (202). Es kommt im Menschen auf die kraftvolle Präsenz besonnener Vernunft an, die unseren Gefühlen und Impulsen im Leben das rechte Maß verleiht (διὰ τὸ παρεῖναι τὸν σωφρονιστὴν λόγον, 243). Völlig ungetrübt von Schmerz, Sorge, Furcht, Angst und Verwirrung wird menschliches Leben freilich nicht sein. Gott schenkt dem Tugendhaften Freude (χαρά), doch diese kommt nicht ‚unvermischt' vom Himmel in den sublunaren Bereich der Erde, in der alles Lichtvolle mit Dunklem, Trübem und Schattenhaften vermengt und verbunden ist (205). Er will, dass die Seele des Weisen (sc. schon in *diesem* Leben) „die *überwiegende* Zeit ihres Lebens sich freut und vom Schauspiel des Kosmos heiter gestimmt wird" (207).

5. Philon als Platoniker

Die aktuelle Philon-Forschung ist sich weitgehend einig im tiefgehenden Einfluss, den Platon und die platonische Tradition auf Philons Denken ausgeübt hat. Insbesondere der *Timaios,* aber auch der *Phaidros* (vgl. *Abr.* 70), der *Theaitetos* und der *Phaidon* wären hier als Textvorlagen (für Philons Kosmologie und Anthropologie) zu nen-

[73] Vgl. *Her.* 268–271; *Det.* 95f.; 99.
[74] Vgl. *Praem.* 71f.; *Opif.* 79–81; 167.
[75] Vgl. *Leg.* II 8; *Mos.* I 321f.; dazu KAISER 2017, 99–111.

nen. Der *Timaios* war im Übrigen das einzige griechische Prosawerk, das von der Zeit des Hellenismus bis ins 3. Jahrhundert nach Christus von so gut wie jedem Gebildeten gelesen wurde.[76] Einigkeit herrscht in der Forschung auch darüber, dass Philon Platon durch die Brille der schulischen Tradition las, die den sog. Mittel-Platonismus konstituierte.[77] Ferner fällt die Ähnlichkeit seiner Lehren zum stoisierenden Platonismus eines Antiochos von Askalon, weit mehr noch zum pythagoreisierenden von Eudoros von Alexandrien, überformt von seinem individuellen Gepräge jüdischer Frömmigkeit, in die Augen.[78] Nicht von der Hand zu weisen ist auch die Diagnose, dass die dogmatische Erneuerung des Platonismus im 1. Jahrhundert vor Christus in ihrer *relecture* des *Timaios* einen doch etwas naiven, aller skeptischen Zurückhaltung entkleideten Platonismus gezeitigt hat.[79] Die Schrift *De Abrahamo* spiegelt in ihrem philosophischen Aspekt denn auch einen etwas schlichten *Koinē*-Platonismus wider, dessen zentrales Thema die wertende Unterscheidung von sensibler und intelligibler Welt und der Ausrichtung des Menschen auf eine der beiden Sphären darstellt. So lässt sich Abrahams Verstand (νοῦς) nicht auf Dauer vom sichtbaren Sein und der sichtbaren Welt täuschen, sondern hebt sich durch vernünftige Erwägung in die Höhe (ἀναδραμὼν τῷ λογισμῷ) und erschaut (ἐθεάσατο) eine andere, mit dem Verstand erfassbare Natur (νοητὴν φύσιν), die besser ist als die sichtbare (ἀμείνω τῆς ὁρατῆς), und in ihr auch den, der Schöpfer und Lenker (ποιητὴν καὶ ἡγεμόνα) von beidem ist (88). Dem unter den Sinnen herausgehobenen Gesichtssinn für die sinnlich wahrnehmbare Welt entspricht die Klugheit/Weisheit (φρόνησις) unter den Tugenden als dem „Auge“ des Verstandes für das Intelligible. So wie der Gesichtssinn, und er allein unter den Sinnen das Schönste und Beste im Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren erfassen kann, den Himmel, die Gestirne, den ganzen sichtbaren Kosmos, so vermag die Klugheit das Schönste und Beste im Intelligiblen zu sehen, den „Vater und Schöpfer des Alls (τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν συμπάντων)“.[80] Und wer ihn sieht, ist zum Gipfel der Glückseligkeit vorgedrungen (57f.). Die Menge der Menschen indessen beschreitet den

[76] Vgl. RUNIA 1986, 57.

[77] Vgl. RUNIA 1986, 26f.

[78] Vgl. RUNIA 1986, 21; DILLON 1977, 52–113; 114–135; 139–183.

[79] Vgl. hierzu v.a. die Arbeiten von H. DÖRRIE, „Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus“, in: Centre National de la Recherche Scientifique (Hg.), *Le Néoplatonisme* (Paris 1971) 17–33; ders., *Von Platon zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung*. RhWAW.VG 211 (Opladen 1976) 24–35; ders., *Platonica minora*. STA 8 (München 1976) 166–210; RUNIA 1986, 49.

[80] Vgl. *Tim.* 28c.

beschwerlichen Weg nach oben nicht; sie zieht das sinnlich Wahrnehmbare dem Geistigen vor (vgl. 200); sie vergeudet ihre Zeit in einem körperbetonten Leben (271; vgl. 103), im Dienst des „Fleisches" und der „leiblichen Vergnügen" (164), im Verlangen und Bestreben nach „sterblichen Dingen" (165). Die Lebensentscheidung vollzieht sich auf dem Feld eines natürlichen Konflikts in der Seele, da wir Menschen eine Mischung sind aus einer besseren und einer schlechteren Natur (vgl. 207),[81] mit der Tendenz der besseren zur Liebe des Himmlischen (οὐράνιος ἔρως), der schlechteren mit der Tendenz zum Verlangen nach Lust im Vergänglichem (vgl. 66). Die leibgebundenen Sinne, ihr Empfinden und Verlangen führen notgedrungen zu Leidenschaften mit ihren Betrübnissen, Lüsten, Ängsten und Begierden (vgl. 237f.). Stellt sich der Geist (ὁ λόγος) in ihren Dienst, so sind die Leidenschaften, ihrerseits vergänglich, „Ursachen der Vergänglichkeit" (αἰτίαι φθορᾶς, 244). Und dies besagt eben auch, dass der Mensch mit solchem Geist im Streben nach Vergänglichem sich selbst im Tod sein definitives Ende bereitet. Die Freude derer, die in der irdischen Konfliktlage dem Verlangen nach Himmlischem folgen, ist auf Erden indessen nie ungetrübt, da die Bindung an den Leib ihren Tribut an Mühsal und Beschwerden verlangt. Erst der Tod bringt ihnen die Befreiung von allem Übel (vgl. 230). Für sie ist der Tod nicht als Auslöschung der Seele, sondern als Loslösung der (Geist-)Seele vom Körper zu betrachten, und als befreiende Rückkehr dorthin, woher sie gekommen ist (258).

Die Synthese von Platonismus, jüdischer Frömmigkeit und hellenistischer φιλανθρωπία zeigt sich schließlich vor allem in der Kennzeichnung Gottes als Menschenfreund: „Gott aber … ruft alle, die sich dazu entscheiden, ihn in welcher Weise auch immer zu ehren, gerne zu sich, und hält es nicht für recht, auch nur einen einzigen von ihnen zu verwerfen." (127). Ohnehin wirkt Gott nur Gutes, die Bestrafung, ja überhaupt die Zufügung von Übeln, (wie übrigens auch

[81] Philon unterscheidet *Leg*. I 31 in seiner Exegese der beiden Genesisberichte den himmlischen Menschen (οὐράνιος ἄνθρωπος) vom irdischen Menschen (γήϊνος ἄνθρωπος). Ersterer ist für ihn nach Gen 1,26f. eine Idee (ἰδέα τις), präexistent, unvergänglich, dem Bild Gottes gemäß (κάτ' εἰκόνα θεοῦ), etwas von Gott (je schon) Erzeugtes (γέννημα), Letzterer nach Gen 2,7 ein (von Gott bzw. seiner Schöpfungskraft in der Zeit) aus zerstreuter Materie (ἐκ σποράδος ὕλης) handwerklich zusammengefügtes, vergängliches Gebilde (πλάσμα), dem „der Vater und Lenker des Alls" die belebende Seele einhaucht. Der konkrete, sinnlich erfahrbare Mensch besteht also aus irdischer Substanz und göttlichem Pneuma. Philon identifiziert den göttlichen Logos mit der gott-ebenbildlichen Anthropos-Idee. Aufgabe und Ziel des irdischen Menschen ist es, in seiner begrenzten Lebenszeit der Anthropos-Idee und damit Gott möglichst gleichförmig zu werden. Vgl. dazu jetzt (mit Blick auf die paulinische Christologie) NIEMAND 2018, 50–55.

die Schöpfung der materiellen Welt) überlässt er seinen ihm dienenden Kräften (143).

Der Weg des Weisen

Der Dreischritt Hoffnung – Umkehr – Gerechtigkeit in Philons *De Abrahamo*, mit Vergleichen zur *Tabula Cebetis*, *Joseph und Aseneth* und der *Psychomachie* von Prudentius

Simone Seibert

1. Einleitung

Schon verschiedentlich wurde darauf hingewiesen, dass es Philons eigentliches philosophisches Anliegen und durchgängiges Ziel in seinen Schriften ist, zu demonstrieren, wie Menschen ein tugendhaftes Leben erringen können.[1] Mit einem tugendhaften Leben meint er ein Leben, das mehr um geistige als um materielle Güter bemüht ist, denn in einem zurückgezogenen Leben, das sich der Ausbildung in Philosophie und Tugend widmet, sieht er ein geglücktes Leben. Wie ein solches Leben erreicht werden kann, zeigt Philon anhand einer systematischen Stufenleiter, die mehrere Dreischritte umfasst. Jeder Stufe ist dabei eine biblische Figur als Vorbild zugeordnet. Abraham steht für ein bereits fortgeschrittenes Stadium, denn er gehört zu den wenigen auserwählten Weisen, die bereits von Anfang an gerecht sind: Noch bevor mit Mose die Gesetze niedergeschrieben wurden, hat Abraham bereits nach ihnen gelebt, indem er der Natur folgte und die darin vorgegebenen Gesetze – Philon sieht im geschriebenen jüdischen Gesetz nichts anderes als den Ausdruck des in der Schöpfung verwirklichten Naturgesetzes[2] – erkannte und sich nach ihnen richtete. Trotzdem werden im ersten Viertel von Philons Abhandlung *De Abrahamo* die ihm vorangehenden biblischen Figuren und die ihnen zugeordneten Tugenden beschrieben und als systematischer

---

[1] Vgl. STERLING 2012a, 433; RUNIA 1987, 130: „We follow the call to live the life of the spirit, which is the philosophical life understood in Philonic terms."

[2] Zum Naturgesetz siehe den Beitrag von Maximilian Forschner in diesem Band. Vgl. KAISER 2015, 162: Nach Philon kann jeder dem Naturgesetz gemäß handeln, wenn er dem Vorbild des Weisen folgt.

Dreischritt dargestellt, der die Entwicklung der Seele hin zur Tugend erläutert, indem zuerst die Hoffnung auf Gottes Gnade entsteht, der Mensch sich dann durch Umkehr[3] bessert und schließlich die Gerechtigkeit erreicht. Philon deutet dabei den Pentateuch auf mehreren Ebenen: als einzelne biblische Geschichten, als exemplarischer Lebensweg, als Geschichte des jüdischen Volkes und als Entwicklung der gesamten Menschheit. Philons Ausführungen sind dabei nicht nur spezifisch für die hellenistisch-jüdische Kultur, sondern hatten ihre Wirkung auch in paganen und christlichen Kontexten.

Der folgende Beitrag will Philons Ausführungen zum Dreischritt Hoffnung – Umkehr – Gerechtigkeit vorstellen. Dabei ist es zuerst notwendig, generell einige Stichpunkte zur Allegorese Philons festzuhalten, um dann im Einzelnen darzustellen, wie Philon die drei Begriffe und die drei biblischen Figuren, die sie allegorisch verkörpern (Enosch, Henoch und Noah), versteht und innerhalb seiner Exegese des Buches Genesis deutet. Darüber hinaus lohnt sich ein kurzer Überblick über Philons ethisches Verständnis der drei Begriffe, die er als drei sich ergänzende Tugenden versteht. Anschließend sollen zum Vergleich drei Texte herangezogen werden, die den Schritt der Umkehr auf unterschiedliche Weise darstellen. Ausgewählt wurde jeweils ein paganer, ein jüdischer und ein christlicher Text, um spezifische Unterschiede und Gemeinsamkeiten herauszustellen. Alle Texte zeigen Allegorien in einem moralischen Zusammenhang, der sich biographisch beziehen lässt, insofern die Umkehr als wichtiger Schritt und Voraussetzung für ein gelingendes bzw. tugendhaftes Leben betrachtet wird. Es sind dies die sog. *Tabula Cebetis*, die anhand eines allegorischen Gemäldes einen exemplarischen Lebensweg schildert und einer der wenigen paganen Texte ist, der die Umkehr thematisiert, die jüdische Novelle *Joseph und Aseneth*, die eine in der Bibel nur kurz erwähnte Figur, die ägyptische Priestertochter Aseneth, in den Mittelpunkt rückt und ihre Bekehrung vom alten ägyptischen Glauben (aus jüdischer Sicht ein Götzenglaube) zum Judentum illustriert, sowie die *Psychomachie* von Prudentius, die den Kampf der Laster mit den Tugenden ausmalt, bis die Laster besiegt sind und *Sapientia* als weise Herrscherin das Herz des Menschen regiert. Dieser Text ist zwar deutlich jünger,[4] jedoch gehört Philons *De Abrahamo* in die Reihe der Quellentexte der *Psychomachie* und es

---

[3] Zum Begriff der Umkehr in verschiedenen Religionen siehe M. SIEVERNICH / K. P. SEIF (Hg.), *Schuld und Umkehr in den Weltreligionen*. Veröffentlichungen der Rabanus Maurus-Akademie, Frankfurt a.M. (Mainz 1983).

[4] *Tabula Cebetis*: vermutlich 1. Jh. n. Chr., *Joseph und Aseneth*: vermutlich 2. Hälfte 1. Jh. n. Chr., *Psychomachie*: kurz nach 400, siehe die jeweiligen Ausführungen unten.

lässt sich gerade daran ablesen, wie sich die Allegorese im Laufe der Zeit weiterentwickelt und die Darstellung der Tugenden im christlichen Kontext erfolgt. Allen Texten gemein ist die Vorbildfunktion für den Leser, sie entwerfen mit Hilfe von Allegorien ein Bild der Seele des Menschen und stellen die Umkehr in einen kohärenten biographischen Zusammenhang.[5] Im Vergleich wird die Stellung Philons innerhalb der philosophisch-religiösen Geisteswelt der späteren Antike deutlich.

2. Hoffnung, Umkehr und Gerechtigkeit in der Allegorese Philons

2.1 Philons Allegorese

Philosophie ist für Philon in erster Linie die verstehende Auslegung der Schrift.[6] Seine Methodik besteht in der Allegorese, die ihre Vorbilder in der griechisch-hellenistischen Homerinterpretation, der stoischen Mythenexegese und der jüdischen Bibelauslegung hat.[7] Philon hat diese Technik entscheidend weiterentwickelt und ihr eine weitreichende Wirkung verliehen, vor allem auch auf die Kirchenväter. Indem er die Allegorese auf die im Pentateuch erzählte jüdische

---

[5] Vgl. RUNIA 2004, 117f.: Es existieren weitere allegoretische Texte, die jedoch weniger vergleichbare Merkmale aufweisen: Das dem Philosophen Cornutus (1. Jh. n. Chr.) zugeschriebene Götterkompendium *De natura deorum* ist ein Beispiel für die stoische Allegorese mit einer kosmologischen Deutung der paganen Götterwelt. Plutarch (ca. 45–125) erklärt in seiner Abhandlung *De Iside et Osiride* zehn ägyptische Götternamen anhand von Etymologien. In den *Quaestiones Homericae* des Stoikers Herakleitos (1. Jh. n. Chr.) wird eine physische, moralische und historische Exegese von Homerpassagen vorgenommen.

[6] Zur Frage, ob Philon als eigenständiger Philosoph gelten kann, siehe den Beitrag von Maximilian Forschner in diesem Band. Dass Philon das mittelalterliche Verständnis der Philosophie als *ancilla theologiae* vorgeprägt hat, verneint AMIR 1983, 72 mit der Begründung, dass für Philon zwischen der menschlichen Weisheit und der göttlichen Offenbarung kein Widerspruch besteht, somit beide als gleichwertig zu betrachten sind.

[7] Als Vorgänger Philons in Alexandria sind vor allem Aristobulos und Ps.-Aristarch zu nennen, siehe dazu NIEHOFF 2011. Zur jüdischen Exegese siehe auch RUNIA 1987 und D. INSTONE BREWER, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*. TSAJ 30 (Tübingen 1992); zur stoischen Mythenauslegung siehe A. A. LONG, „Allegory in Philo and Etymology in Stoicism: A Plea for Drawing Distinctions“, *SPhilo*A 9 (1997) 198–210; WHITE 2004; KLAUCK 2009. RUNIA 2004, 119 geht der Frage nach, inwieweit Philon von nicht erhaltenen Quellen abhängig sein könnte und diskutiert mögliche verlorene stoische Allegoresen und pythagoreische oder platonische Homerexegesen, kommt aber zu dem Schluss, dass Philon seine Methode weitgehend selbstständig entwickelt hat. NIEHOFF 2011, 151: Philon kombiniert verschiedene hermeneutische Traditionen in kreativer Weise.

Geschichte anwendet und sie als Heilsgeschichte deutet, entwickelt er eine komplexe Systematik ethischen und spirituellen Denkens, die in seiner Zeit einzigartig war:[8] „L'essentiel de la doctrine philonienne est une transformation par la méthode allégorique de l'histoire juive en une doctrine du salut. C'est ce que l'on ne retrouve nulle part ailleurs."[9] Die spätere christliche Exegese deutete auf dieser Grundlage das Alte Testament als eine Serie von Präfigurationen von Christus. Philon war ein wichtiger Meilenstein dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung, indem er die biblische Geschichte als Abfolge herausragender vorbildlicher Figuren verstand, die im mehrfachen Sinn gedeutet werden können.[10]

Philon geht davon aus, dass der Pentateuch[11] ein göttlich inspirierter Text ist und Mose sein Autor, der in allegorischer Weise gesprochen hat.[12] Die Allegorien sind keine Interpretationen des Lesers, sondern etwas, das der Autor selbst transportieren wollte, um dem Text einen Sinn über die wörtliche Bedeutung hinaus zu geben.[13] Sie sollen als Hinweise des göttlich inspirierten Autors den Leser zum tiefergehenden Verständnis – und damit zur göttlich mitgeteilten Wahrheit – führen. Die Philosophie hat die Aufgabe, diese Allegorien zu entschlüsseln, um den Text in seiner ganzen Bedeutungsvielfalt verständlich zu machen. Die göttlichen Prinzipien und Werte, von denen der Text geleitet ist, werden so deutlich.[14] Philon versteht die Schrift demnach als eine Art „jüdisches Kryptogramm",[15] das es zu entschlüsseln gilt. Neben ihrer Rolle als Entschlüsselungsinstrument dient die Philosophie auch dazu, die Seele des Lesers bereit zu ma-

---

[8] RUNIA 1984, 212: „… Philo weaves together his exegetical themes into a rigorously controlled structure of unsurpassed coherence and subtlety."

[9] BRÉHIER 1950, 49; vgl. auch BORGEN 1997, 65; ALEXANDRE 1998, 37.

[10] Vgl. AUERBACH 1973, 52. Zu den hellenistischen Ursprüngen dieser Betrachtungsweise siehe unten Anm. 29.

[11] KAMESAR 2009a, 72: Die Konzentration Philons auf den Pentateuch ist ein Relikt, das sich im Diasporajudentum erhalten hat.

[12] AMIR 1983, 70–72: Nach der rabbinischen Auffassung hat Gott Mose direkt diktiert. Philon dagegen geht davon aus, dass die Bibel zwar göttlichen Ursprungs ist, aber Mose als Mensch mit beinahe göttlichen Eigenschaften in besonderem Maße geeignet war, sie niederzuschreiben. Menschlicher Geist und göttliche Inspiration gehen somit eine fruchtbare Verbindung ein. Siehe auch den Beitrag von Matthias Adrian S. 267 in diesem Band.

[13] Vgl. NIEHOFF 2011, 134.

[14] Vgl. ALEXANDRE 1998, 36f.

[15] CHADWICK 1966, 6; ebd. 13: Ähnlichkeiten zur griechischen Philosophie erklärt Philon dadurch, dass Platon die Schriften von Mose, den er für den Älteren hält, auf einer Ägyptenreise gelesen habe. Vgl. dazu auch KAISER 2015, 158 und 2017, 13. NIEHOFF 2011, 133 diskutiert verschiedene Forschungsmeinungen.

chen für die Erkenntnis der Schrift und soll damit ihre Wirkung auf den Leser selbst entfalten.[16]

Als philosophischer Autor hat Philon die Absicht, seine Gedankengänge, die der Allegorese zugrunde liegen, explizit darzulegen und seine theologischen und philosophischen Ziele dem Leser klar zu vermitteln. Er betreibt daher die Allegorese als Bewusstmachung und Öffnung narrativer Prozesse für die philosophisch-rationale Anschauung. Die Allegorie als übertragende Sprechweise verlangt nach expliziter Erklärung, andererseits trägt sie als bedeutungstragendes Element die Erklärung auch schon in sich. Dem versucht Philon gerecht zu werden, indem er die Allegorien mit allen ihren Bedeutungsschichten aufdeckend darzustellen versucht. Dabei ist für ihn die allegoretische Exegese in sich selbst erklärend, er macht keine theoretischen, reflektorischen Ausführungen dazu.[17] Er praktiziert die Allegorese als ein verstehendes Neuschreiben des biblischen Textes.[18] In seinen frühen Schriften lehnt sich Philon noch eng an die biblische Vorlage an, während er in späteren Werken freier damit umgeht. In seiner *Expositio legis*, zu der die Abhandlung *De Abrahamo* gehört,[19] folgt er in der Makrostruktur weitgehend dem biblischen Text. In der Mikrostruktur nimmt er sich jedoch größere Freiheiten, stellt die Abfolge so zusammen, wie es für seinen Auslegungsfluss nützlich ist, webt zusätzliche Materialien ein (insbesondere Etymologien und Arithmologien), gibt aber auch Zusammenfassungen und Ausblicke, so dass der Leser den Auslegungen folgen und Wichtiges erkennen kann. Die wichtigsten Merkmale, die wir in Philons Auslegungstechnik finden, seien kurz zusammengestellt:

– Philon versucht nicht, wie es die Homerexegese tut, den Text zu emendieren. Im biblischen Text (auch in der *Septuaginta*-Übersetzung)[20] sieht er die göttliche Autorität verbürgt. Redundanzen hält er für bewusst eingearbeitet, um vom literalen zum allegorischen Sinn überzuleiten, deshalb nutzt Philon sie auch explizit für seine Erklärung.[21] Bei Widersprüchen wechselt Philon auf die meta-

[16] Vgl. CHADWICK 1966, 6.

[17] Vgl. RUNIA 2004, 105.

[18] Vgl. BORGEN 1997, 62; 65.

[19] Siehe Kap. 2 der Einleitung zu diesem Band.

[20] KAMESAR 2009a, 65–71: Die Vorstellung Philons war, dass die *Septuaginta* Wort für Wort und Sinn für Sinn mit der hebräischen Vorlage übereinstimmt; die Übersetzer waren nach Philons Auffassung von Mose inspiriert. Philon war als griechischer Muttersprachler wahrscheinlich nicht in der Lage, hebräische Texte zu verstehen.

[21] Vgl. NIEHOFF 2011, 138.

phorische Ebene und ist so imstande, sie in seine Auslegung aufzunehmen.[22]

– Philon verfolgt die Absicht, mit seiner Methode erschöpfend zu sein und alle (von ihm ausgewählten) Textdetails mit einzubeziehen.[23] Manchmal macht er erweiternde Ausführungen oder stellt Verbindungslinien zwischen Textteilen her.[24] So präsentiert er über die Allegorese hinaus den biblischen Text als ein vielschichtiges Bedeutungsgeflecht.

– Philon gesteht auch dem wörtlichen Sinn eine relative Bedeutung zu (im Spätwerk eher als im Frühwerk), obwohl er die allegorische für die wichtigere hält.[25] Den Übergang von der wörtlichen zur allegorischen Ebene versteht er als einen Fortschritt und Verstehenszuwachs. Philon nutzt ein Bild aus Platons Höhlengleichnis, um das Verhältnis des wörtlichen zum allegorischen Sinn zu erklären: Der wörtliche Sinn verhält sich zum allegorischen wie die Schattenbilder zu den wirklichen Gegenständen (*Conf*. 190). An anderer Stelle vergleicht er den wörtlichen Sinn mit dem Körper, den übertragenen mit der Seele: Beide müssen gepflegt werden, da der Körper das Haus der Seele ist (*Migr*. 93).

– Häufig führt Philon Etymologien an, um seine Interpretation zu untermauern.[26] Die Erklärung, die dann folgt, weitet die Bedeutung aus und rechtfertigt die Zuschreibung innerhalb eines größeren Zusammenhangs. Philon erreicht auf diese Weise eine dynamische Ba-

---

[22] Vgl. NIEHOFF 2011, 140.

[23] Vgl. NIEHOFF 2011, 58f.: Bei diesem Vorgehen ist Philon wahrscheinlich von Aristobulos beeinflusst. KAMESAR 2009a, 81: „All scripture is inspired by God and is beneficial for teaching … every detail of the biblical text conveyed some sort of meaningful lesson."

[24] Vgl. SANDMEL 1979, 18.

[25] Vgl. AMIR 1983, 72–74.

[26] Vgl. VAN DEN HOEK 2004, 124: Wichtig bei der Etymologie ist die Unterscheidung zwischen antikem und modernen Verständnis: Etymologie im modernen Sinne versucht den Ursprung und die Entwicklung einer Bedeutung zu ergründen. Die antike Etymologie will hingegen die Bedeutsamkeit eines Wortes aufweisen; ebd. 140: Der Unterschied zwischen Etymologie und Allegorie liegt darin, dass die Etymologie sagt, was etwas ist, die Allegorie, was etwas anderes ist. Vgl. dazu auch KAISER 2017, 15. RUNIA 2004, 114–116 gibt einen Forschungsüberblick zur philonischen Etymologie: Es wird angenommen, dass Philon eine Liste mit hebräischen Namen und ihren Etymologien genutzt hat (dazu existieren Papyrus-Fragmente); Goulet vermutet darüber hinaus, dass es bereits eine kohärente allegoretische Tradition mit bestimmten Etymologien vor Philon gab (R. GOULET, *La philosophie de Moïse: essai de reconstruction d'un commentaire philosophique du Pentateuque*, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 11 [Paris 1987]), Runia versucht einen Kompromiss: Philon lag eine solche Liste vor, er hat daraus aber seine eigene entwickelt.

lance zwischen den verschiedenen Bedeutungsebenen.[27] Manchmal strapaziert er auch die hebräischen Etymologien.

– Philon hebt die ethische Dimension hinter dem wörtlichen Sinn hervor.[28] Die ethischen Normen und Werte, die dem Text eingeschrieben sind, werden so deutlich.

– Philon abstrahiert in seiner Allegorese die biblischen Figuren zu universellen Typen oder Eigenschaften.[29] Die biblische Geschichte mit ihrer Abfolge von Personen wird so zu einer Entwicklungsgeschichte ethischer Errungenschaften, die sowohl für jeden einzelnen als auch insgesamt für das jüdische Volk zu einer ethischen Stufenleiter werden, die zur Tugend und damit zum Heil führt.

– Philons Allegorese ist „architektonisch“: Es ergibt sich durch die einzelnen Deutungen ein komplettes „Gebäude“ einer ethischen Systematik (manchmal strapaziert Philon auch den Text, damit er in sein Gebäude passt).[30] Die disparaten Teile des Pentateuch werden so zu einem geschlossenen Ganzen, das an der Oberfläche nicht erkennbar ist.[31]

2.2 Die Ziele Philons bei der Allegorese in *Abr.* 7–46

Nach diesem kurzen Überblick soll veranschaulicht werden, wie Philon bei seiner Erklärung des Dreischritts Hoffnung (Enosch) – Umkehr (Henoch) – Gerechtigkeit (Noah) vorgeht. Seiner Schrift *De Abrahamo* liegen die Bibelpassagen Gen 4–26 zugrunde,[32] die erzählen, was nach der Kain/Abel-Geschichte geschieht, und reichen bis zum Tod Abrahams und etwas darüber hinaus bis zur Verheißung einer reichen Nachkommenschaft für Isaak, die mit der Gesetzestreue Abrahams begründet wird. Philon beginnt – nach einem kurzen

---

[27] Vgl. ALEXANDRE 1998, 39f.; RUNIA 2004, 104; STERLING 2012a, 420. HAY 1979–1980, 42: Als allegorisch bezeichnet Philon jede Auslegung außer der wörtlichen.

[28] Vgl. NIEHOFF 2011, 71: Darin ist Philon wahrscheinlich von Ps.-Aristeas beeinflusst. Siehe auch HAWORTH 1980, 29f.: Philon bevorzugt ethisch-psychologische Allegoresen statt der physisch-kosmologischen der Stoiker.

[29] Vgl. SANDMEL 1979, 18; ebd. 21: Die Abstrahierung von historischen Figuren zu Eigenschaften findet sich bereits in der stoischen Allegorese. Siehe auch KAMESAR 2009a, 88–90: Geschichte als Abfolge von *exempla* zu betrachten war im Hellenismus durchaus üblich. Platonisch vorgeprägt ist die Betrachtung der einzelnen Seelenteile als *exempla* (etwa eine Person als Abbild der Idee der Gerechtigkeit), was z.B. auch von Seneca aufgegriffen wurde.

[30] Vgl. SANDMEL 1979, 23–28.

[31] Vgl. SANDMEL 1976, 26.

[32] Zum Aufbau siehe die Einleitung zu diesem Band 12–14 und HAHN 1993, 206 mit der Gliederung 209. §§ 1–59 bildet die Einleitung zu Abraham mit den drei Figuren Enosch (7–16), Henoch (27–46) und Noah (27–46), §§ 60–276 beinhaltet die Geschichte Abrahams.

Rückverweis auf die Schöpfungsgeschichte, die er in *De opificio mundi* interpretiert hatte – mit der Schilderung seiner Absicht, nämlich der Untersuchung der Gesetze. Das Ziel Philons ist also keine Lebensgeschichte Abrahams, sondern die Erklärung der jüdischen Gesetze. Dass dies durch eine Biographie erreicht werden soll, mag zunächst überraschen. Verständlich wird es aber dadurch, dass Abraham – wie Philon erklärt – sich nach dem Naturgesetz richtete und dieses auf ideale Weise verkörperte, er selbst somit das gelebte Gesetz darstellt.[33]

Die Reihe der Patriarchen beginnt zwar mit Abraham, weshalb er Titelgeber des Traktates ist, allerdings sind ihm noch drei Männer vorangestellt, nämlich Enosch, Henoch und Noah.[34] Philon führt sie an, um die Reihe der Tugenden vollständig zu erörtern. Noah ist der einzige von ihnen, der in der Bibel eine ausführliche Geschichte hat, die anderen werden lediglich innerhalb von Genealogien erwähnt. Sie haben jedoch jeweils eine wichtige Erläuterung bei sich, die Philon dazu veranlasst, ausführlicher auf sie einzugehen: Bei Enosch heißt es: „Damals begann man den Namen des Herrn anzurufen." (Gen 4,26). Nach der biblischen Geschichte beginnt somit die Gottesverehrung mit Enosch oder – wie Philon es interpretiert – die Hoffnung des Menschen, dass Gott ihm beisteht, wenn er ihn hilfesuchend anruft. Hoffnung auf göttliche Hilfe und Gottesverehrung gehen somit Hand in Hand. Daher ist die Hoffnung nach jüdischen Verständnis nicht nur eine bloße Erwartungshaltung, sondern eine erstrebenswerte Tugend des gottesfürchtigen Menschen. Bei Henoch heißt es (Gen 5,24): „Henoch war seinen Weg mit Gott gegangen, dann war er nicht mehr da; denn Gott hatte ihn aufgenommen." Henoch wurde, weil er sich für den Weg mit Gott entschieden hat, von Gott aufgenommen oder „entrückt". Das bedeutet in Philons Auslegung, dass mit Henoch die bewusste Entscheidung des Menschen für ein gottesfürchtiges Leben beginnt, bzw. die Umkehr des Menschen von einem schlechten zu einem gottgefälligen Leben. Deshalb steht Henoch in Philons Interpretation allegorisch für die Um-

---

[33] Zum verkörperten Gesetz (ἔμψυχος νόμος) siehe den Beitrag von Maximilian Forschner in diesem Band. Siehe auch SANDMEL 1979, 57; KAISER 2015, 161f.; BORGEN 1997, 67: Eine gesetzlose Zeit gab es für Philon nicht, da das Naturgesetz von Beginn der Schöpfung an existierte; NAJMAN 2010b, 114f.: Dass die Patriarchen die mosaische Gesetzgebung bereits vorweggenommen und danach gelebt haben, ist für Philon ein Beweis für die Übereinstimmung der jüdischen Gesetzgebung mit dem Naturgesetz. SANDMEL 1979, 57: Die Patriarchen sind nach Philons Auffassung durch Gottes Gnade dazu befähigt, das Naturgesetz zu verkörpern.

[34] Wahrscheinlich folgt Philon mit der Gruppierung der biblischen Figuren schon bestehenden jüdischen Traditionen, baut sie aber wesentlich aus.

kehr. Noah hat (innerhalb der bekannten Geschichte) ebenfalls eine derartige Erläuterung: Er wird als gerechter und untadeliger Mann beschrieben (Gen 6,9). Damit versteht Philon Noah als den ersten, dem ein durchgängig gerechtes Leben gelingt. Mit diesen Interpretationen der Erläuterungen, die die drei biblischen Figuren bei sich führen, erhält Philon zwei Ergebnisse:

– Eine aufsteigende Linie innerhalb der moralischen Geschichte des Menschen:
a) der Beginn der Gottesverehrung,
b) die bewusste Entscheidung für Gott und
c) das durchweg gerechte Leben.

Diese aufsteigende Linie lässt sich in Philons Interpretation einerseits auf die gesamte Menschheitsgeschichte anwenden, weil die betreffenden Figuren jeweils die ersten in der Geschichte waren,[35] die entsprechend gehandelt haben, aber andererseits auch auf jeden einzelnen Menschen: Erst beginnt ein schlechter Mensch auf den Beistand Gottes zu hoffen, dann entschließt er sich bewusst zu einem gottesfürchtigen Leben, kehrt um und bessert sich, und zuletzt handelt er wirklich gerecht.

– Außerdem lassen sich diese drei Männer als Allegorien für bestimmte Eigenschaften, die sie verkörpern, deuten:
a) Enosch steht für Hoffnung (ἐλπίς),
b) Henoch für Umkehr (μετάνοια) und
c) Noah für Gerechtigkeit (δικαιοσύνη).

Unterstützend wirken in Philons Interpretation die Etymologien dieser Namen: Er erklärt, dass Enosch auf chaldäisch „Mensch“ bedeutet und die Hoffnung eine wesenskennzeichnende Eigenschaft des Menschen ist, da nur der Mensch die Fähigkeit hat, vorausplanend die Zukunft zu erwarten. Henoch bedeutet „der Begnadete“, weil er durch seine Umkehr Gnade bei Gott gefunden hat. Noah bedeutet „Ruhe“ oder „Gerechter“, weil die Gerechtigkeit mit einem Leben in Ruhe – ohne Verwirrung und Störung – einhergeht.

---

[35] Ein gewisser Widerspruch mag in Philons Annahme einer aufsteigenden moralischen Linie des Menschengeschlechtes liegen, da laut der biblischen Erzählung in der Zeit Noahs eigentlich ein moralischer Tiefpunkt erreicht ist, woraufhin die Sintflut als Strafe folgt. Für Philon ist dies jedoch kein Widerspruch, da er allein die drei biblischen Figuren und ihre Vorbildfunktion betrachtet und aus ihnen die aufsteigende Linie ableitet, unabhängig von den Taten anderer Menschen.

Die drei durch diese Triade von biblischen Figuren verkörperten Eigenschaften stehen in Philons Systematik außerdem für „Seelenteile“, die dem Weisen zu eigen sind: „Philon deutet die Patriarchen als Paradigmata verschiedener Seelentypen (τρόποι ψυχῶν), die den spirituellen Weg einer Seele von den Sinnen zur intelligiblen Welt exemplifizieren.“[36] Wer den Weg des Weisen einschlägt, muss daher zuerst die Tugenden der Hoffnung, Umkehr und Gerechtigkeit entwickeln. Diese Tugenden sind in Philons ethischem System die ersten, die den Menschen aus der Körperlichkeit und der Bestimmtheit durch die Sinne hin zur geistigen Welt führen. Abraham besitzt diese drei Eigenschaften und damit die Grundlegung der Tugend schon von vorne herein und muss sie gar nicht erst entwickeln. Er ist der erste derjenigen, die von Anfang an ein tadelloses Leben führen und mit Schlechtem gar nicht erst in Berührung kommen: Enosch, Henoch und Noah sehnten sich nach Tugend, Abraham, Isaak und Jakob haben sie erreicht.[37] Die aufsteigende Linie wird daher mit Abraham fortgesetzt: Enosch (Hoffnung), Henoch (Umkehr) und Noah (Gerechtigkeit) ordnet Philon symbolisch dem Kindesalter zu, eben dem Kind, das noch in der Entwicklung hin zu einem tugendhaften Leben steht, und diese ersten drei Tugenden sich aneignen muss, während die nächste Triade der biblischen Gestalten, die mit Abraham beginnt (und mit Isaak und Jakob fortgesetzt wird), darauf aufbaut und für das reife Mannesalter steht, in dem es gilt, sich gänzlich dem Ausbau und der Übung des tugendhaften Lebens zu widmen.

2.3 Die Allegorese von Enosch (Hoffnung), Henoch (Umkehr) und Noah (Gerechtigkeit) im Detail

Philon geht bei seiner Allegorese der drei Tugenden immer auf dieselbe Weise vor: Zuerst nennt er den Begriff und dann seine allegorische Identifikation mit dem Namen der zugehörigen biblischen Figur. Dieser Name wird dann etymologisch erklärt. Dabei ist für Philon sowohl die hebräische Wurzel des Namens als auch die griechische Übersetzung wichtig,[38] einerseits weil er alle Möglichkeiten nutzen möchte, die er in seine Erklärung mit einbeziehen kann, andererseits weil er eine „geistige“ Entsprechung der verschiedenen Sprachen annimmt, insofern sie sich entsprechend seiner Theorie alle aus der adamitischen „Ursprache“ entwickelt haben und daher noch die na-

[36] C. BLÖNNIGEN, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*. EHS.KSL 59 (Frankfurt a.M. u.a. 1992) 129; vgl. auch GELJON 2010, 183.

[37] Vgl. SANDMEL 1979, 58.

[38] Vgl. WHITE 2004, 99.

türlichen Spuren der Erstbenennung der Dinge mit dem Namen, den Adam ihnen gegeben hat, in sich tragen:

Philon nimmt an, dass Adam den Tieren und allen Dingen Namen gegeben hat, und zwar den Namen, der das Wesen des Benannten am besten erfasst. Diese ursprünglichen Worte sind folglich wesensgemäß von den Dingen abgeleitet und es herrscht in der Frühzeit eine harmonische Identität von Wort und Sache (*QG* I 20; *Opif.* 150). Spätere Generationen haben jedoch die Bewahrung der korrekten Sprache vernachlässigt, Wortneuschöpfungen vorgenommen, die uneindeutig sind, und sich von rhetorischer Effekthascherei leiten lassen. Philon geht daher von einem sprachlichen „Kulturverfall" aus. So glaubt er, dass in den Sprachen seiner Zeit nur noch Spuren der adamitischen Ursprache enthalten sind, die sich durch die Erklärung von Etymologien entdecken lassen. Die richtige Anwendung der Allegorese mit ihren Etymologien führt zum Aufdecken der ursprünglichen Sinnzusammenhänge, die den Dingen natürlicherweise eingeschrieben sind. Das Studium der Sprache gehört nach Philons Auffassung zum Weisen, nicht nur, um sich gegen die Spitzfindigkeiten der Sophisten zu wappnen, sondern auch um die bedeutsamen Sinnzusammenhänge der Schöpfung aufzudecken, die sich in den etymologischen Parallelen erkennen lassen.[39]

In einem nächsten Schritt führt Philon die Etymologie weiter aus, indem er aufzeigt, warum der betreffenden biblischen Figur der Name mit seiner Etymologie rechtmäßigerweise zukommt, d.h. er gibt eine Rechtfertigung für die Etymologie an. Schließlich ordnet Philon sie in den biblischen Kontext ein. Es folgen weitere Ausführungen und ergänzende Erklärungen, die Philon aneinanderreiht, bis sich ein erschöpfender Gesamtzusammenhang ergibt. Die ergänzenden Erklärungen enthalten oft die Angabe von Attributen zu den Allegorien oder Gegensätze, die das Gemeinte hervorheben. Die folgenden Tabellen zeigen im Überblick, wie Philon bei seiner Erklärung der drei Eigenschaften Hoffnung, Umkehr und Gerechtigkeit vorgeht:

---

[39] Vgl. K. OTTE, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik*, BGBE 7 (Tübingen 1968) 44–77; siehe auch die Anm. 136 zur Übersetzung in diesem Band; RUNIA 1987, 130: „Philo appears to have possessed a strongly associative mind, whose thought is quickly ‚triggered' by parallels (verbal and thematic) and analogies."

Hoffnung (ἐλπίς, *Abr*. 7–16) – Enosch:

allegorische Identifikation und Etymologie	Hoffnung = chaldäisch „Enosch“ = „Mensch“	Hoffnung als kennzeichnende Eigenschaft des Menschen
Erklärung der Etymologie	„Enosch“ steht allgemein für „Mensch“, weil Hoffnung eine wesenskennzeichnende Eigenschaft des Menschen ist	weitere Beispiele für *pars pro toto*-Bezeichnungen
Rechtfertigung der Allegorie	Würdigkeit des Hoffnungsvollen, festgehalten zu werden	eingeschrieben im Buch der Natur (die Allegorie ist bereits in der Schöpfung vorgesehen)
Ausweitung (Arithmologie)	der vierte in der Ahnenreihe (Adam – Kain/Abel – Set – Enosch)[40]	vier als heilige Zahl
ergänzende Erklärungen	weitere Eigenschaften der Hoffnung	– Hoffnung und Furcht als Gegenspieler – Hoffnung als Voraussetzung (Türhüterin) für andere Tugenden – Möglichkeit der Naturbegabung für Hoffnung

Dass Philon die Hoffnung als das dem Menschen wesenseigene Merkmal bezeichnet, zeigt, wie er sie versteht: Sie ist unerlässlich für das vorausschauende Planen, das dem menschlichen Denken eigen ist und gehört daher zum rationalen Geist. Anthropologisch sieht er sie als Voraussetzung für das Menschsein. Für Philon ist die Hoffnung immer eine freudige Hoffnung, die das Gute erwartet. Ethisch verbindet er damit, dass der Mensch darauf aus ist, sich moralisch zu bessern und die Teilhabe am Guten anstrebt. Theologisch gesehen richtet sich die Hoffnung darauf, dass Gott den Menschen unterstützt in seinem Streben, sich zu bessern. Philon trennt folglich die Bereiche der Anthropologie, Ethik und Theologie nicht voneinander bei seiner Beschreibung der Hoffnung. Alle sind gleich wichtig und setzen einander voraus. Hervorzuheben ist auch, dass Philon der Hoffnung eine herausragende Stellung zuerkennt, insofern er sie als Türhüterin (πυλωρός) für die anderen Tugenden bezeichnet. Sie ist damit die erste unter den Tugenden und Voraussetzung für alle anderen.

[40] Siehe Anmerkung 17 zur Übersetzung.

Umkehr (μετάνοια, *Abr*. 17–26) – Henoch:

allegorische Identifikation und Etymologie	Umkehr = hebr. „Henoch“ = griech. „der Begnadete“, weil er durch seine Umkehr Gnade bei Gott gefunden hat	Besserung von einem schlechten (lasterhaften) zu einem guten (tugendhaften) Leben
Erklärung der Etymologie	er findet Gottes Gnade und wurde nicht gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte	„Entrückung“ bedeutet Wandlung und Veränderung zum Besseren (unter der Vorsehung Gottes)
Rechtfertigung der Allegorie	„er wurde nicht gefunden“: altes, verwerfliches Leben wurde ausgelöscht, Gott hat ihn entrückt und auf eine bessere Stufe gestellt	auf der neuen Stufe ist er schwer zu finden, weil das Laster häufig und die Tugend selten ist
Ausweitung	Kontrast Laster und Tugend	Wesen des schlechten Menschen: geschwätzig und geschäftig; Wesen des guten Menschen: sucht Einsamkeit und übt sich in den Tugenden
ergänzende Erklärungen	weitere Eigenschaften, die sich bessern	– Unbildung vs. Erziehung – Unverstand vs. Klugheit – Feigheit vs. Mannhaftigkeit – Gottlosigkeit vs. Gottesfurcht – Vergnügungssucht vs. Selbstbeherrschung – Ruhmsucht vs. Bescheidenheit
Zusammenfassung	Einordnung in die Reihenfolge: Umkehr steht an zweiter Stelle nach der Vollendung	Beispiel: an zweiter Stelle nach der Gesundheit steht die Veränderung von der Krankheit zur Gesundheit

Es findet sich wieder eine theologische Komponente in Philons Erklärung: Die Wandlung, die unter der Vorsehung Gottes geschieht, ist immer eine zum Besseren hin, weil alles, was unter der Fürsorge Gottes geschieht, gut ist. Anthropologisch besteht die Wandlung in einer Entrückung auf eine bessere Stufe, denn der Betreffende beginnt mit seiner Umkehr ein völlig neues Leben, das alte existiert nicht mehr. Ethisch besonders eindrücklich ist Philons Kontrastdarstellung zwischen dem schlechten Menschen, der ein geschäftiges Leben führt, sich überall hervortun will, geschwätzig und neugierig ist, andere lästert und verleumdet und dem Weisen, der sich zurückzieht, um sich ganz dem Studium der Tugend zu widmen. Auch dies untermauert Philon theologisch, da in seiner Ethik das Streben nach Vollendung in den Tugenden den Betreffenden zur Anschauung des Guten und damit Gott näher bringt.

Gerechtigkeit (δικαιοσύνη, *Abr*. 27–47) – Noah:

allegorische Identifikation und Etymologie	Gottesfreund, Tugendfreund = hebr. „Noah" = griech. „Ruhe", „der Gerechte"; aus der Gerechtigkeit folgt ein Leben in Ruhe ohne Verwirrung	Gerechtigkeit als Anführerin der Tugenden; Ruhe als Gegenteil der naturwidrigen Bewegung (Krieg, Aufstände, Verwirrungen)
Erklärung der Etymologie (Arithmologie)	7. Tag = „Ruhe" = Sabbat	Bedeutsamkeit der Zahl 7 als „friedlichste" der Zahlen
Rechtfertigung der Allegorie	siebte Kraft im Menschen ist der leitende Verstand	der Verstand regiert die sechs Kräfte (fünf Sinne und der unausgesprochene Gedanke), was zu einem friedlichen und ruhigen Leben führt
Ausweitung	die Bibel nennt für Noah keine Ahnenreihe, sondern eine Tugendreihe,[41] um seine Verwandtschaft mit den Tugenden deutlich zu machen	– wahrer Mensch, weil er alle Laster aus seiner Seele verbannt hat – gerecht – vollendet (im Besitz aller Tugenden) – gottgefällig
ergänzende Erklärungen	Noah nur im Vergleich zu seinen Zeitgenossen vollendet, zweiter Preis hinter jenen, die gar nicht erst mit dem Laster in Berührung kommen	Zeitgenossen wetteifern um Laster, was zur Sintflut führt, Noah ist würdig, gerettet zu werden und zum Wiederbegründer eines neuen Menschengeschlechts zu werden
Zusammenfassung	Einordnung in die Reihenfolge: – Vollendeter (vollkommen) – Entrückter (halbfertig) – Hoffender (noch mit Mängeln behaftet)	die drei Männer entsprechen drei Charaktertypen der Seele (τρόποι ψυχῶν)

Die Schilderung der Gerechtigkeit, die durch Noah allegorisch verkörpert wird, nimmt deutlich mehr Raum ein als diejenigen der Hoffnung und der Umkehr (21 Paragraphen im Vergleich zu je 10). Das zeigt den hohen Stellenwert, den Philon der Gerechtigkeit beimisst, insofern er ihr einen besonderen Rang unter den Tugenden einräumt. Natürlich korrespondiert die größere Länge auch damit, dass die Noah-Geschichte in der Bibel wesentlich ausführlicher ge-

[41] Vgl. GELJON 2010, 184f.: Die Attribute, die Philon Noah (auch an anderen Stellen) zuordnet sind: rechtschaffen, perfekt, gottgefällig, gut, weise, heilig, tugendliebend, d.h. er besitzt alle guten Eigenschaften und übt sie aus. „Ruhe" bedeutet, dass er alle unnatürlichen Bewegungen aus seinem Geist verbannt hat, die Aufruhr verursachen könnten.

schildert ist als die der vorangehenden Figuren.[42] Philon setzt die Gerechtigkeit mit dem Zustand der Ruhe gleich, weil alle mit Unruhe, Aufständen und Kriegen verbundenen Tätigkeiten ruhen, wenn Gerechtigkeit herrscht. Anthropologisch interessant ist die Gleichsetzung der Ruhe/Gerechtigkeit mit dem leitenden Verstand als der siebten Kraft des Menschen, während die ersten fünf die Sinne sind, die durch ihr Begehren Unruhe verursachen und die sechste das Sprachvermögen, das, wenn es nicht gezügelt wird, den Menschen ebenfalls nicht zur Ruhe kommen lässt. Der Verstand beherrscht und befriedet alle übrigen Kräfte des Menschen. Diese anthropologische Einteilung Philons wird später in der Abhandlung wichtig, wenn er vom Aufstand der Sinne gegen die Leidenschaften spricht, die allegorisch durch die neun Könige verkörpert sind (*Abr*. 236–244). In diesem Kampf zeigt Philon Abrahams Bewährung als Weiser und lässt ihn unter Beweis stellen, dass er alle erforderlichen Tugenden besitzt und sie einsetzen kann: Der Weise ist imstande, die Sinne und Leidenschaften zu beherrschen, wodurch die Gerechtigkeit und Ruhe hergestellt und die Seele befriedet wird. Theologisch ordnet Philon Noah die besondere Gnade Gottes zu, die darin besteht, dass er nicht mit den anderen vernichtet wurde, sondern Gott ihn zum Begründer eines neuen Menschengeschlechts auserwählt hat.

---

[42] Die Sintflutschilderung Philons in *Abr*. 42–46 orientiert sich nicht nur an der biblischen Geschichte, sondern lässt auch Motive der griechischen Literatur anklingen: Die den ganzen Himmel bedeckende, tiefe, dichte Wolke findet sich bei Homer (*Od*. XII 405), die Widernatürlichkeit als angsteinflößendes Szenario ist ebenfalls ein Motiv, das sich in der griech.-röm. Literatur wiederfindet. Dagegen fehlen die bekannten biblischen Motive der Sintflut (siehe Anm. zur Übers. 47). Ein weiterer interessanter Unterschied wird deutlich: Während in der griech.-röm. Literatur die Verschränktheit zwischen dem Wettergeschehen und dem Mut des Helden hervorgehoben wird, erwähnt Philon keinerlei emotionale Wirkung des Geschehens auf Noah. Vielmehr lässt er Noah erst am Ende der Schilderung auftreten, wenn er bereits durch Gott gerettet ist, um zu zeigen, dass Noah die ihm zugeschriebene Ruhe verkörpert und die Rettung aufgrund seiner Gerechtigkeit erfolgt. Darin zeigt sich ein grundsätzlicher Zug von Philons Umgang mit der griech.-röm. Literatur: Er kommt dem paganen Publikum entgegen, indem er dessen bekannte Motive anklingen lässt, geht dann aber darüber hinaus, indem er vor dem jüdischen Horizont eine Neuinterpretation vorlegt, in der er die ihm wichtigen Aspekte (hier die Erwähltheit Noahs durch Gott) hervorhebt. (Literatur zu Philons Umgang mit der griech.-röm. Literatur und dem Mythos: P. VAN NUFFELEN, „*De migratione Abrahami* und die antike Exilliteratur", in: NIEHOFF / FELDMEIER 2017, 203–218 zur Exilliteratur; zu Ganymed: J. DILLON „Ganymede as the Logos: Traces of Forgotten Allegorization in Philo", *StPhilo* 6 (1979–1980) 37–40; zu Ganymed und zu Penelopes Freiern: NIEHOFF 2011, 70; AMIR 1994, 16–18; zu Skylla: K. BERTHELOT, „Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (with an Emphasis on Porphyry's *De antro nympharum*)", in: NIEHOFF 2012, 155–174; zur Frage, warum Philon seine Quellen nicht explizit nennt: HAY 1979–1980.)

Philons Schema bei der Darstellung des Dreischritts ist nicht völlig starr: So nennt er bei der Umkehr keine arithmologischen Ausführungen, bei der Gerechtigkeit stehen diese mit am Anfang und sind in die Etymologie integriert, bei der Hoffnung folgen sie jedoch erst relativ spät, wenn Philon seine erklärende Allegorese ausweitet. Ganz systematisch hingegen ist Philon bei der Zusammenfassung, die in Form einer sich steigernden Linie aufgebaut ist: nach der Erklärung der Hoffnung folgt keine Zusammenfassung, dann aber nach der Umkehr, die Philon ins Verhältnis zur Gerechtigkeit setzt, deren Allegorese damit auch rhetorisch eingeleitet wird. Eine vollständige Zusammenfassung des Dreischritts findet sich schließlich am Ende der Ausführungen zur Gerechtigkeit, indem noch einmal der Dreischritt in umgekehrter Reihenfolge präsentiert wird.

2.4 Die „Architektur" von Philons Allegorese

Die Bibel enthält nach Philons Auffassung eine innere Systematik, die sich als „ethischer Wegweiser" verstehen lässt: Die wichtigen Figuren des Pentateuch verkörpern bestimmte Tugenden, die aufeinander aufbauen, wobei jeweils eine Triade von vorbildhaften Männern für drei sich ergänzende Tugenden steht. Enosch, Henoch und Noah bilden die erste Triade und stellen damit allegorisch die drei grundlegenden Tugenden dar, die den Anfang des Lebens des Weisen bilden. Mit ihnen beginnt der Weise den Weg zur Ausbildung der Tugenden. Philons allegoretische Interpretation berücksichtigt dabei verschiedene Bedeutungsebenen: Neben der wörtlichen Bedeutung der Erzählebene die Interpretation als exemplarischer Lebensweg eines einzelnen Menschen, der in verschiedenen aufeinander aufbauenden Schritten zu einem tugendhaften Leben gelangt, was sich aber auch als Entwicklung des gesamten Menschengeschlechts von der Schöpfung an verstehen lässt, wobei die biblischen Figuren wichtige Stadien repräsentieren. Außerdem kann die Bibel auch als Geschichte des jüdischen Volkes gelesen werden, in der sich das Gott-Mensch-Verhältnis verwirklicht, von Adam über die Patriarchen, die dem Naturgesetz folgten, bis zur vollständigen Ausbildung und Niederschrift des gesamten jüdischen Gesetzeswerkes durch Mose.[43] Philon hat diese verschiedenen Schriftebenen in seinen Interpretationen präsent und flicht sie immer wieder in seine Interpretation ein, die so einen übergreifenden Gesamtplan entwickelt.[44] Die in Dreiergruppen geordneten biblischen Gestalten stellen auf allen Deutungsebenen

[43] Vgl. BORGEN 1997, 69–71; HADAS-LEBEL 2012, 126.
[44] Vgl. BORGEN 1997, 66.

wichtige „Markierungssteine" dar. Für Philon ist die Aufdeckung dieses Gesamtplans in der Allegorese gleichzeitig die Darlegung des in die Schöpfung eingeschriebenen Gesamtplans, den das Naturgesetz darstellt.[45]

3. Die Einordnung des Dreischrittes in Philons Allegorese des Buches Genesis

Auch die biblischen Geschichten vor der ersten Triade vorbildlicher Männer deutet Philon allegoretisch aus. Abgebildet auf einen exemplarischen Lebensweg ergibt sich folgender Ablauf:[46] In Adam sieht Philon die neutrale Seele, die noch ohne eigenes Bewusstsein und noch ohne Eindrücke der Sinne ist, wie bei einem neugeborenen Kind (*Cher*. 58f.; *Leg*. I 92). Eva verkörpert sodann die Sinne, die auf die noch unausgeprägte Seele einströmen, welche noch nicht genügend Widerstandskraft besitzt, sich dem Einstrom entgegenzustellen (*Cher*. 57; 61f.; *Opif*. 151f.) . Die Schlange steht für die Lust, die die Sinne in der Seele auslösen, ähnlich einem Kleinkind, das sich an den neuen Eindrücken erfreut und sie begierig aufnimmt (*Cher*. 63–65). Kain und Abel stehen für den schlechten oder den guten Weg, der dann folgt: Zuerst (Kain ist der erstgeborene Sohn) ist die Seele noch nicht in der Lage, mit den Sinnen, aus denen die Leidenschaften entstehen, richtig umzugehen, weshalb sie glaubt, alles entstünde aus dem eigenen Geist (Kain als das selbstliebende Prinzip; *Cher*. 65f.). Abel erliegt diesem Fehlschluss nicht. Er lässt sich bereits unbewusst von Gott leiten und kann so schon etwas Tugend entwickeln (Abel als das gottesliebende Prinzip: *Cher*. 71; *Sacr*. 1f.; *Det*. 1f.). Die Seele ist, zumindest im häufigeren Fall, noch nicht in der Lage, der Tugend zur Durchsetzung zu verhelfen, und wird Sklave ihrer Leidenschaften (Kain erschlägt Abel: *Det*. 78; 96–100). Kain gerät dadurch auf den Irrweg eines unglücklichen Lebens und wird zum abschreckenden Vorbild. Durch Set, den Sohn von Adam und Eva, der nach der Er-

[45] RUNIA 1984, 214: „…the heart of Philo's thought lies in his figures (i.e. Biblical characters or themes associated with characters) and the grouping of these in constellations." Ebd. 215: Die Exegese ist bei Philon nicht abstrakt, sondern erfahrbar durch die Charaktere. SIEGERT 1996, 187: Aus Philons Bibelauslegung ergibt sich ein ganzer Kosmos als Universum von Querverweisen.

[46] Vgl. BRÉHIER 1950, 43; HADAS-LEBEL 2012, 133. Die Deutungen von Adam als unschuldige Seele, Eva als die Sinne und der Schlange als Lust hatte eine weitreichende Wirkung besonders bei den Kirchenvätern.

mordung Abels durch Kain geboren wird, gibt es jedoch die Chance auf einen Neubeginn.

Mit Enosch, dem Sohn Sets, lässt Philon, wie wir gesehen haben, die erste Dreierreihe von guten Vorbildern beginnen. In der Abbildung der biblischen Geschichte auf einen exemplarischen Lebensweg, beginnt damit die fortgeschrittene, bewusste Kindheit und der Mensch wird fähig, sich aktiv der Entwicklung seiner Tugend zuzuwenden. So deutet Philon die Erklärung, dass zu dieser Zeit die Menschen begonnen haben, Gott anzurufen. Das Anrufen Gottes sieht er verbunden mit der Hoffnung, dass Gott bei der Entwicklung eines tugendhaften Lebens hilft, weshalb Philon die Hoffnung als die erste der Tugenden betrachtet und die Türhüterin für die weiteren Tugenden, denn ohne die Hoffnung auf Gott als Helfer hält er die weitere Ausbildung der Tugenden nicht für möglich.[47] Die Hoffnung stellt somit einen unabdingbaren Entwicklungsschritt dar. Genauso ist es dann mit der Umkehr und der Gerechtigkeit: Mit der Umkehr (Henoch) gelingt nach Philon dem Menschen erstmals bewusst die Besserung von einem moralisch schlechteren zu einem besseren Zustand. Noah stellt dann die nächste Stufe, nämlich die vollkommen erreichte Besserung dar. Trotzdem ordnet Philon diesen Zustand auf dem exemplarischen Lebensweg immer noch dem Jugendalter zu und die Triade Hoffnung, Umkehr und Gerechtigkeit steht für diejenigen, die die Tugend ausbilden wollen und sich erstmals darin üben (*Abr*. 48), sie daher noch nicht voll ausgeprägt haben. Philon sieht die Vorbilder dieser Stufe für Menschen geeignet, die sich in der *vita activa* befinden und noch der allgemeinen Geschäftigkeit des Lebens nachgehen.

Mit Abraham (gefolgt von Isaak und Jakob) lässt Philon dann die nächste Triade vorbildhafter Männer beginnen.[48] Es setzt insofern etwas völlig Neues ein, als Abraham von Anfang an alles bisher Erreichte an Tugend schon besitzt und damit vollkommen ist, mehr noch als es Noah war, denn von Noah sagt Philon, dass er nur im Vergleich zu seinen Zeitgenossen der gerechteste Mensch war. So ist es ihm möglich, eine Steigerung mit Abraham zu erzielen, weshalb Abraham der erste der Patriarchen genannt wird. Abgebildet auf einen exemplarischen Lebensweg beginnt mit Abraham das reife

[47] Diese theologische Annahme Philons entspricht dem Grundsatz, den Augustinus später formuliert: *Da, quod iubes et iube, quod vis*. („Gib, was du befiehlst, und befiehl, was du willst." – Ohne die Gnade Gottes ist ein tugendhaftes Leben nicht möglich.). Auch bei Augustinus beginnt der zugehörige Abschnitt (*Conf*. X 40) mit der Hoffnung.

[48] Vgl. GELJON 2010, 184. Vgl. auch NIEHOFF 2011, 98: Philons Darstellung Abrahams als idealer tugendhafter Mensch ist eine Reaktion auf die Kritik zeitgenössischer Gelehrter an dieser Figur.

Alter.[49] Die Umkehr ist nicht mehr notwendig, weil die Tugenden bereits soweit erstarkt sind, dass der Mensch von ihnen geleitet wird, ohne fehlzugehen. Was noch nötig ist, ist die weitere Ausbildung und Beschäftigung mit der Tugend, deshalb steht Abraham bei Philon für die durch Belehrung erworbene Tugend, Isaak für die Tugend, die als Naturbegabung vorhanden ist und Jakob durch die eingeübte Tugend.[50] Diese drei Arten der Tugend (Naturbegabung, Belehrung, Einübung) greifen ineinander, bedingen sich gegenseitig (*Abr*. 53) und helfen dadurch, die Tugend insgesamt zu vervollkommnen.[51] Mit dieser fortgeschrittenen Triade lässt Philon symbolisch das reife Mannesalter beginnen, gleichgesetzt mit dem Leben eines Philosophen, der sich in der *vita contemplativa* zurückgezogen der Ausbildung der eigenen Tugend widmet. In *Quis rerum divinarum heres sit* (293–300) erklärt Philon den beispielhaften Lebensweg, den er vor Augen hat, in vier Stadien: Am Anfang steht die noch unausgeprägte Seele, dann folgt der Ansturm der Sünde, woraufhin (bei einem guten Ausgang) die Seele die krankhaften Affekte abstößt und schließlich zu vollkommener Gesundheit und Stärke gelangt.[52]

Die Erfolge in der Ausbildung der Tugend sind dann auch in der biblischen Geschichte sichtbar: Abraham befriedet den Aufstand der Knechte Lots (*Abr*. 208–216), was als Aufstand der jüngeren Seelenteile gegen die älteren, repräsentiert durch die vier Kardinaltugenden Klugheit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, gedeutet wird (*Abr*. 217–224). Außerdem rettet er Lot aus der Gefangenschaft der neun Könige (*Abr*. 225–235), wobei Philon die neun Könige als die fünf Sinne und die vier aus ihnen hervorgehenden Leidenschaften (Lust, Begierde, Angst und Trübsal) deutet (*Abr*. 236–244). So zeigt er anhand der biblischen Geschichte, dass Abraham ein Maß an Tugend erreicht hat, dass ihn sämtliche Kämpfe der Seele bestehen lässt. Nach der Triade Abraham, Isaak, Jakob folgt mit Joseph der erfahrene Staatsmann, der die durch die Ausbildung der Tugend entwickelten Kräfte und Fähigkeiten nun für das Staatswohl einsetzt.[53] Er ver-

---

[49] STERLING 2012a, 6: „Jung" heißt, dass die Kräfte des Körpers bereits voll entwickelt sind, aber der Charakter noch nicht (*Sobr*. 6).

[50] Vgl. HADAS-LEBEL 2012, 135; HAHN 1993, 208f. Philons Werke *De Isaaco* und *De Iacobo* sind nicht erhalten, siehe die Tabelle S. 5 in der Einleitung zu diesem Band.

[51] AMIR 1994, 18–20: Die drei Arten der Tugend (φύσις, διδασκαλία, ἄσκησις) finden sich bereits bei Protagoras. Die Art, wie Philon das Zusammenspiel der drei Arten beschreibt (*Abr*. 54) entspricht dem Tanz der drei Grazien.

[52] Vgl. KAISER 2015, 32.

[53] Auch in Platons Höhlengleichnis müssen diejenigen, die aus der Höhle gelangt sind und die Sonne bzw. die Idee des Guten geschaut haben, wieder zurück in die Höhle, um andere zum Aufstieg zu bewegen. Interessanterweise entspricht der Lebensweg, den Philon exemplarisch darlegt, auch seinem eigenen, da er mit der Über-

körpert den Weisen, dessen Weisheit sich im Leben und im Handeln bewährt.[54]

4. Hoffnung, Umkehr und Gerechtigkeit in der Ethik Philons[55]

4.1 Hoffnung

Bei Philon wird mit dem Begriff „Hoffnung“ fast immer die Erwartung von etwas Gutem bezeichnet. Dabei ist der Sprachgebrauch von ἐλπίς im Griechischen nicht eindeutig positiv. Bei Homer bedeutet das zugehörige ἐλπίζω vielmehr neutral etwas „für wahrscheinlich halten“, „schätzen“, „meinen“, kann aber auch in negativem Sinne „befürchten“ heißen. Trotzdem wird es nicht selten für eine gute Erwartung verwendet, etwa bei Platon als Hoffnung auf das höchste Gut (*Symp*. 193d) oder eine gute Hoffnung angesichts des Todes (*Phaid.* 64a; 67b–68b).[56] Die bekannte Stelle bei Hesiod (*Erg*. 90–105), nach der ἐλπίς (hier besser mit „Voraussicht“ zu übersetzen) als einzige in der Büchse der Pandora zurückbleibt, ist eher so zu verstehen, dass die Menschen zwar von den Übeln aus der Büchse heimgesucht werden, es ihnen aber erspart bleibt, sie vorauszusehen. Umgekehrt ist bei Theognis (1135–1146) die Hoffnung diejenige Göttin, die als einzige bei den Menschen bleibt, nachdem alle anderen Götter die Erde verlassen haben, was aber auch so interpretiert werden kann, dass den Menschen nichts anderes als die Hoffnung bleibt.[57] Die Hoffnung behält ihre Doppelgesichtigkeit in der paganen Antike: Sie kann segensreicher Trost sein, aber auch eine verführerische Macht, die nicht Erfüllbares wünschen lässt.[58] In der Stoa wird sie als störender Affekt gesehen.[59] Im Jüdischen hingegen ist die Hoffnung eindeutig positiv: „Das Alte Testament kennt keine neutrale Erwartung. Hoffnung meint immer das Erwarten eines künftigen Gutes.“[60] Sie ist

nahme der Gesandtschaft nach Rom (39/40 n. Chr.) im späteren Alter Verantwortung für den Staat übernommen hat.

[54] Vgl. KAISER 2015, 35 u. KAISER 2017, 29.

[55] Als Hilfsmittel wurde verwendet: P. BORGEN / K. FUGLSETH / R. SKARSTEN, *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria* (Leiden / Boston / Köln 2000).

[56] Vgl. WOSCHITZ 1979, 67–70.

[57] Vgl. STUDER 1991, 1161 u. WOSCHITZ 1979, 73.

[58] Vgl. WOSCHITZ 1979, 84.

[59] Vgl. WOSCHITZ 1979, 174.

[60] WOSCHITZ 1979, 221.

weniger ein psychischer Zustand als vielmehr die generelle Möglichkeit einer Heilserwartung, die durch göttlichen Beistand eröffnet wird. Hoffnung wird damit zur religiösen Grundhaltung des jüdischen Volkes[61] und zu einer Tugend, die zusammen mit der Frömmigkeit dem gerechten und gottesfürchtigen Menschen eigen ist.[62]

Dies ist auch der Hintergrund der zentralen Stellung, die die Hoffnung bei Philon einnimmt, der sie in seiner Systematik der Triaden von vorbildlichen Männern und Eigenschaften an erste Stelle setzt. Der Mensch ist nach Philon aus körperlichen und geistigen Anteilen zusammengesetzt, strebt aber über seine Natur hinaus zu Höherem und damit zum Geistigen; die Hoffnung, dass Gott dabei hilft, ist der Wegweiser für den Menschen. Die Begierde als Gegenspielerin der Hoffnung und Erzeugerin von unsinnigen Wünschen, macht hingegen vom Leib abhängig (*Post*. 26). Enosch, der der erste war, der auf das Wohlwollen Gottes gehofft hatte, hat nach Philon einen wesentlichen Schritt getan, nämlich sich vom Körper abzuwenden und sich mithilfe seines Geistes Gott zuzuwenden. Philon verwendet daher auch gerne das Bild von der Hoffnung als geistiger Nahrung: In *Ios*. 113 und 162 wird sie als die beste Nahrung bezeichnet, besser als Getreide, denn sie nährt nicht nur den Körper, sondern den Mut der Hoffenden. Außerdem unterstützt und vermehrt sie andere Tugenden. In *Det*. 120 ist das Bild von der Hoffnung als Nahrung Teil des Lobs desjenigen, der dem Pfad der Tugend folgt. Sie vertreibt den Zweifel und versucht eifrig, alle edlen Güter zu erlangen.

In *Her*. 269 warnt Philon vor falschen Hoffnungen. Hier ist eine der wenigen Stellen, an denen er erklärt, dass eine Hoffnung auch trügerisch sein kann, sonst wird die Hoffnung fast immer als positive Eigenschaft beschrieben, die das Gute erwartet: Die Leidenschaften des Körpers können die Seele gefangen nehmen und beherrschen. Wenn die Lust regiert, neigt das Gemüt zur Aufgeblasenheit und es kommt Sehnsucht nach nutzlosen, materiellen Dingen auf. Die Seele verfängt sich in diesen leeren Hoffnungen wie in einer endlosen Schleife und Philon vergleicht dies mit Tantalusqualen. In *Her*. 311, wo die Passage Gen 15,17 interpretiert wird, greift Philon das Bild von der Hoffnung als Nahrung erneut auf und verbindet es damit, dass Hoffnungen in einem Fall trügerisch, im anderen Fall segensreich sein können: Die Hoffnung ist eine Vorstufe zur Tugend, die deren Vollkommenheit herbeisehnt. Solange sie noch nicht da ist, verzehrt sich der Mensch danach. So ist die Seele desjenigen, der hofft, wie ein Ofen (das biblische Bild des rauchenden Ofens wird hier aufgenommen),

---

[61] Vgl. STUDER 1991, 1172.
[62] Vgl. STUDER 1991, 1174.

in dem das nährende Mahl bereitet wird: Ist die Hoffnung trügerisch, befindet sich darin verwesliches Fleisch, richtet sie sich auf das Gute, dann sind dort die unverweslichen Tugenden. Philon versteht es als Aufgabe des Menschen, die Hoffnung auf das Gute zu richten, d.h. auf immaterielle Dinge und auf die Tugenden, damit er sich nicht in trügerischen Hoffnungen verstrickt.

Hoffnung konstituiert aus Philons Sicht wesentlich die menschliche Natur. Er rechnet sie zu den Eigenschaften des rationalen Geistes, der vorausdenken und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vor dem geistigen Auge betrachten kann (*Leg*. II 43). Der Hoffnungslose hingegen sei eher ein menschähnliches Tier (*Abr*. 8). Philon versteht somit die Hoffnung als integralen Bestandteil des menschlichen Geistes. Er erklärt auch, dass die Sinne dazu nicht imstande sind, welche daher auch keinen Anteil an der Hoffnung haben. Tiere, die nur die Sinne zur Orientierung nutzen, sind somit aus Philons Sicht nicht der Hoffnung fähig. Der Mensch als Mischwesen aus sterblicher und unsterblicher Natur hat durch den rationalen Geist Anteil am Guten. Es ist aber auch seine Aufgabe, ihn zu nutzen, d.h. Hoffnung zu haben. Dadurch wird die Hoffnung zu einer Tugend, die es sich anzueignen gilt. Sie ist insofern ein Teil des Guten, als sie das Gute schon erkennen lässt. Ohne die vorangehende Hoffnung ist das Gute nicht zu erreichen. Deshalb ist sie eine Eigenschaft des Weisen und der Edle ist immer hoffnungsvoll (*Legat*. 195f.). Die Hoffnung, das Gute, die Tugend und die Hinwendung zu Gott gehören für Philon daher zusammen, bedingen sich gegenseitig und machen das Menschsein aus.

4.2 Umkehr

Dass der Begriff μετάνοια im Christentum zu einem religiösen Zentralbegriff wurde, ist seiner Verwendung im hellenistischen Judentum geschuldet. Die pagane Antike kennt keine Umkehr im religiösen Sinne und auch keinen Text, der μετάνοια in diesem Sinne verwendet, außer der wahrscheinlich jüdisch beeinflussten *Tabula Cebetis*.[63] Philon setzt die Umkehr an die zweite Stelle auf dem Heilsweg in

[63] Vgl. I. ČABRAJA, *Der Gedanke der Umkehr bei den Synoptikern. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung*. Diss.T 10, (Sankt Ottilien 1985) 23f. Zur μετάνοια als Heilsweg im Christentum vgl. H. POHLMANN, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit. Eine systematische Untersuchung zum ordo salutis auf biblisch-theologischer Grundlage*. UNT 25 (Leipzig 1938) 56; 88; 97.

unmittelbarer Folge nach der Hoffnung und erklärt auch sie zu einer eigenständige Tugend,[64] die sich jeder aneignen muss.

Warum nach Philon jeder der Umkehr bedarf, liegt in der Natur des Menschen begründet: Der Mensch als Mischwesen aus körperlichen und geistigen Anteilen ist den zur Körperlichkeit gehörigen Sinnen, aus denen die Leidenschaften erwachsen, unterworfen. Der rationale Teil des Menschen, der diese beherrschen kann, entwickelt sich erst langsam im Laufe der Kindheit. Philon veranschaulicht dies in *Congr*. 81 mit der Erklärung, dass der erstgeborene Esau den Leidenschaften erliegt, während Jakob, der Rationale, der zweitgeborene ist.[65] Der Mensch muss lernen, seinen denkenden Geist einsetzen, um Orientierung im Leben zu haben, sonst bleibt er vom Körper und den Sinnen bestimmt. Zwar ist die Vernunft von Anfang an als Potential da, jedoch muss ihre Beherrschung erst erlernt werden.[66] Dies ist ein Kernstück der Ethik Philons. Weil der Mensch auf dem Weg des Lernens zuerst zwangsläufig fehlgeht, muss er umkehren, um den richtigen Weg zur Tugend zu finden. In *Virt.* 175–186 widmet Philon der Umkehr einen eigenen Abschnitt:[67] Jeder Mensch bedarf der Umkehr, nur Gott (oder ein θεῖος ἀνήρ, *Virt*. 177)[68] hat keine Umkehr nötig, weil Gott unfehlbar, ewig und frei von Sünde ist (*Virt*. 177; *Deus* 33; *Fug*. 158f.). Nur sehr wenigen Menschen ist es vorbehalten, keine Umkehr nötig zu haben, Abraham ist einer dieser wenigen göttlichen Männer. Weise zu sein, bedeutet nicht, keine Umkehr nötig zu haben, vielmehr sagt Philon ausdrücklich (*Fug*. 158f.), dass die Umkehr zum

---

[64] *Virt*. 175–186: Die μετάνοια ist eine der Tugenden, die bereits Mose als solche betrachtet und erläutert haben soll.

[65] Vgl. LÉVY 2009, 158.

[66] Vgl. LÉVY 2009, 159.

[67] Die anderen in *De Virtutibus* beschriebenen Tugenden sind die Tapferkeit (ἀνδρεία), Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) und die edle Abkunft (εὐγένεια), wobei Philon erklärt, dass die Abkunft allein keine Tugend ist, wenn das Verhalten ihr nicht entspricht. Eine Abhandlung Philons über die Frömmigkeit (Περὶ εὐσεβείας) ist nicht erhalten (vgl. LÉVY 2009, 152), jedoch wird aus anderen Stellen deutlich, dass Philon die Frömmigkeit als übergeordnete Tugend versteht. Siehe auch CLASSEN 1979: Philon kennt den platonisch-stoischen Kanon der Kardinaltugenden (Platon *Rep*. IV, 427e) (siehe Anm. zur Übersetzung 186), wandelt die Gruppe der vier Tugenden aber immer wieder ab, verändert oder ergänzt sie. Manchmal nennt er die Gerechtigkeit, manchmal die Frömmigkeit als wichtigste der Tugenden (siehe unten Anm. 71).

[68] Philon verwendet den Begriff θεῖος ἀνήρ nicht direkt für eine Figur, aber Abraham und Joseph sind mit dessen typischen Zügen ausgestattet, wobei Philon die ethische Komponente betont. Auch Mose ist als solcher geschildert und am klassischen Ideal des Philosophen ausgerichtet, wobei auch stoische Züge aufgenommen sind, vgl. L. BIELER, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild der „göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum* (Darmstadt 1967 (repr. Nachdr. d. Ausg. Wien 1935 [Band I] und 1936 [Band II])) 29–36.

Weisen gehört, denn sie zeigt, dass ein weiser Mann ein Gespür dafür hat, was gut für ihn ist. Sie gibt ihm die Möglichkeit, sich zu bessern, deshalb erlangt er den zweiten Preis nach dem θεῖος ἀνήρ.

In *Praem*. 15–21 findet sich ein weiterer größerer Abschnitt über die Umkehr: Philon vergleicht das Ringen um die Tugend mit einem Wettkampf von Athleten in der Arena: Nach dem Sieg der Hoffnung folgt der nächste Wettkampf, aus dem die Umkehr siegreich hervorgeht. Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass nichts bleibt, wie es war: Ein plötzliches und brennendes Verlangen nach Besserung, nach der Gerechtigkeit und den anderen Tugenden überkommt den Reumütigen. Die Belohnungen, die ihn erwarten, sind das Ende des bisherigen, schlechten Zustands und der Übergang zu einem herausgehobenen, der mit einer neuen Heimat und einem Leben in Einsamkeit verbunden ist, denn nur abseits der Menge lässt sich die Tugend entfalten. Die Umkehr ist nach Philon eine Flucht vor dem Aufstand des Körpers zu den Kräften der Seele. Wenn jemand den Lüsten entsagt, die Leidenschaften hinter sich lässt und zur Redlichkeit übergeht, dann muss er sein Land, Angehörige und Freunde zurücklassen ohne sich umzusehen, denn es besteht die Gefahr, dass sie ihn zurückziehen in alte Gewohnheiten. Bei dieser Beschreibung der Umkehr zeigt Philon auch seine Offenheit Proselyten gegenüber, die sich nach einer Umkehr dem jüdischen Glauben anschließen.[69]

4.3 Gerechtigkeit

Philons Definition des Menschen als Mischwesen bestimmt auch seine Ausführungen zur Gerechtigkeit. Der Mensch hat – anders als die Engel, die ihrer Natur nach nur am Guten teilhaben – Anteil am Guten wie am Bösen, wobei Philon das Böse den körperlichen und das Gute den seelischen Teilen des Menschen zuordnet (*Opif*. 73). Die seelischen Anteile müssen den Menschen regieren, wenn ein tugendhaftes Leben verwirklicht werden soll. Entsprechend der platonischen Theorie muss der Körper und der niedere Geist durch den höheren kontrolliert werden, damit die Gerechtigkeit regiert und der gesamte Mensch ein harmonisches Ganzes bildet. Solange dies nicht geschieht, setzen innere Kämpfe der Seele zu (*Opif*. 81). Dieses Bild vom Seelenkampf, das durch den Sieg der Tugend Friede, Ruhe und Gerechtigkeit einziehen lässt, hatte eine weitreichende Wirkung in der späteren christlichen Literatur. Mit der Tugend folgt die innere Harmonie. Das Naturgesetz, das dem göttlichen Gesetz entspricht, sieht diesen Zustand vor, Philon betrachtet daher den Weg des Wei-

[69] Siehe unten Anm. 92.

sen als für jeden Menschen von Natur aus vorgesehen. Jede einzelne Tugend steht unter der angestrebten Gesamtharmonie, und sie zusammen ergeben die Tugend insgesamt, ein innerer Zustand der Seelenruhe, der von Gott und seinem Gesetz geleitet wird. Diese Sichtweise ist typisch für Philon, sonst ist sie in der jüdischen Literatur nicht explizit vorhanden.[70]

Bekannt ist Philons Deutung der vier Flüsse das Paradieses (*Leg*. I 63–65) als die vier Kardinaltugenden Klugheit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit (φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία und δικαιοσύνη).[71] Im Garten Eden, der bei Philon als Bild für die Weisheit Gottes steht, entspringen sie alle aus einem Fluss, der die allgemeine Tugend repräsentiert, die Philon mit dem Guten gleichsetzt. Die allgemeine Tugend flutet die anderen Flüsse mit der Fülle der guten Taten. Der vierte Fluss (Euphrat) verkörpert die Gerechtigkeit. Sie entsteht, wenn – entsprechend der platonischen Theorie – alle drei Teile der Seele in Harmonie sind (*Leg*. I 72). Dieser Zustand der Seele wird, wie in *Abr*. 27f. erläutert, mit der Ruhe gleichgesetzt. In *Leg*. I 87 erklärt Philon, dass der Fluss Euphrat niemanden bedrängt oder einkreist und keinen Widerstand leistet. Die Gerechtigkeit ist weder Verteidiger noch Ankläger, sondern Richter, der jedem das Seine zuteilt; sie erobert nicht, erklärt keinen Krieg und ist der Gegner von niemandem. In *Post*. 128 fasst Philon seine Interpretation der vier Flüsse des Paradieses zusammen und erläutert, dass jede der vier Tugenden als souveräne Autorität zu gelten hat. Wer sie insgesamt besitzt, ist ein regierender König, selbst wenn er keine materiellen Güter besitzt. Dem entspricht eine Aussage in *Prob*. 159, dass diejenigen, die dem Laster folgen, in Ketten liegen, während diejenigen, die die vier Tugenden besitzen, frei sind.

---

[70] Zur Seelen- und Tugendlehre Philons vgl. GOODENOUGH ²1962, 114–132; LÉVY 2009, 151–155.

[71] N. BROX, „Von der apokalyptischen Naherwartung zur christlichen Tugendlehre“, in: C. COLPE / L. HONNEFELDER / M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit* (Berlin 1992) [229–248] 240: Die allegorische Deutung der vier Ströme des Paradieses bei Philon wird später von Ambrosius auf die vier christlichen Kardinaltugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe, Gerechtigkeit) übertragen. Siehe dazu auch CLASSEN 1979: Clemens greift auf Philon zurück und fügt den vier Tugenden die Frömmigkeit (εὐσέβεια) und Gottesfurcht (ὁσιότης) hinzu, wobei die Frömmigkeit schon von Philon an einigen Stellen zum Kanon der Kardinaltugenden hinzugenommen wurde (in *Spec*. IV 135 wird sie als Königin der Tugenden bezeichnet). Zu den Kardinaltugenden siehe auch R. HOPPE, „Gerechtigkeit bei Matthäus und Philo“, in: R. KAMPLING (Hg.) *„Dies ist das Buch…“ Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. FS H. Frankmölle* (Paderborn u.a. 2004) 141–155 und KAISER 2015, 215. Zu Clemens und Origenes siehe VAN DEN HOEK 2004.

Die Gerechtigkeit ist jedoch nicht nur für den Einzelnen und das Zusammenleben der Menschen wichtig, sie ist nach Philon auch Grundlage der Herrschaft Gottes, der Himmel und Erde mit Gerechtigkeit regiert (*Prov*. II 2). So zeigt sich die Gerechtigkeit im Lauf der Jahreszeiten und Elemente, die durch Gleichheit und Gerechtigkeit gesteuert werden. Die Gleichheit ist die Vorstufe zur Gerechtigkeit, die Philon als die Mutter der Gerechtigkeit bezeichnet und die Gerechtigkeit als die Königin der Tugenden (*Plant*. 122).[72] Das Studium der Musik schafft ein Verständnis für Harmonie, das der Geometrie für Gleichheit, weshalb diese Studien wichtig sind als Vorbildung, um die Gerechtigkeit erreichen zu können (*Congr*. 16).[73] Allerdings bedarf es der Pflege und Kultivierung, damit sie wachsen und Früchte tragen (*Prob*. 67–70).

Philon nennt Noah als Beispiel dafür, dass die Übung in Gerechtigkeit die Seele von üblen Dingen befreit und Ruhe einkehren lässt: Der gerechte Mensch hat mit seiner Gerechtigkeit ein souveränes Heilmittel gegen das Übel, das die Seele krank macht (*Det*. 120–123). In *Her*. 161–163 findet sich ein Lob der Gerechtigkeit: Ungleichheit ist die Mutter von zwei Zwillingen, dem äußeren und dem inneren Krieg, Gerechtigkeit hingegen ist die Mutter des Friedens. Die Gleichheit, die Amme der Gerechtigkeit, habe Gott in die Schöpfung eingeschrieben, als er Tag und Nacht teilte und den Menschen in Mann und Frau (*Her*. 161–163). In *Her*. 243 hebt Philon die Gerechtigkeit noch einmal deutlich hervor: Die Gerechtigkeit und die anderen Tugenden lieben die Seele, die Ungerechtigkeit und die anderen Laster den Körper. Von den zehn Geboten steht jedes für eine bestimmte Tugend und alle zehn für die Tugend allgemein. Sie fordern dazu auf, in Worten, Gedanken und Taten ihnen zu folgen, so dass die gesamte Seele ein harmonisches Instrument wird und das Leben zu einer Melodie ohne falschen Ton (*Spec*. IV 134). In *Spec*. IV 141 fügt Philon hinzu, dass die Seele ganz angefüllt sein soll mit Gerechtigkeit und keinen Platz mehr frei lassen, durch den sich die Ungerechtigkeit ihren Weg bahnen kann.

---

[72] Mit der Zahlensymbolik ist Philon nicht immer konsequent. In *Abr*. 28 steht die Sieben für die Gerechtigkeit. Manchmal ist es jedoch die Vier, die mit Gleichheit und Gerechtigkeit in Verbindung gebracht wird (*Opif*. 51; *Plant*. 122), so wie in den vier Jahreszeiten und den vier Elementen. Das Quadrat, das vier gleiche Seiten hat, wird in *Plant*. 122 als Symbol der Gerechtigkeit genannt. In *Congr*. 109 steht die Zahl zehn für Gerechtigkeit und Erlösung.

[73] In der Abrahamsgeschichte deutet Philon Hagar als Vorbildung, die notwendig ist, um die eigentliche Bildung (Sara) zu erreichen. Zu Sara und Hagar siehe den Beitrag von Friederike Oertelt in diesem Band. Siehe auch KLAUCK 2009, 191.

5. Ideengeschichtliches, Rezeption, Entwicklungen

5.1 Die *Tabula Cebetis*

Bei Philon ist die Allegorese Mittel der Interpretation des biblischen Textes. Sie erlaubt es, den Text in seinem Bedeutungsgehalt aufzuschlüsseln, wodurch er edukativ vermittelbar wird. Dieser edukative Zweck verbunden mit einer Allegorese steht auch bei dem vermutlich ins erste nachchristliche Jahrhundert zu datierenden[74] griechischen Text der *Tabula Cebetis*[75] im Vordergrund. Die *Tabula Cebetis* hat daher ein gleiches Anliegen wie Philon: Orientierung geben auf dem Lebensweg, wobei – ganz wie bei Philon – das geglückte Leben auch ein tugendhaftes Leben ist. In Form eines philosophischen Dialogs platonisch-sokratischer Tradition, aber auch mit neupythagoreischen, stoischen und kynischen Einflüssen, beinhaltet die *Tabula* die Ekphrasis eines Votivbildes, das in allegorischer Weise einen exemplarischen Lebensweg darstellt. Die Auslegung des Bildes soll den Leser zum richtigen Leben anleiten. Dabei begegnen den Identifikationsfiguren auf dem Bild Tugenden wie auch Laster in Frauengestalten, die sie auf den rechten Weg führen bzw. davon abbringen wollen.[76] Somit sind die *Tabula* und Philons Allegorese durchaus vergleichbar: Das Leben ist ein Rätselbild,[77] das es zu dechiffrieren gilt. Auf dem Lebensweg gibt es Fallstricke und Verbündete, die zu Lastern verführen oder zu Tugenden anleiten sollen.

In der Rahmenhandlung der *Tabula Cebetis* rätseln zwei Fremde über den Inhalt eines Weihebildes vor einem nicht näher lokalisierten Kronosheiligtum. Ein Greis tritt herbei, der ihnen das Gemälde auslegt.[78] Er erklärt, dass es sich um die allegorische Darstellung eines Lebensweges handelt. Abgebildet sind drei konzentrische Mauerringe. Die Mauerringe symbolisieren aufeinander aufbauende Lebensabschnitte bzw. -bereiche ähnlich wie bei Philon die systematische

---

[74] Vgl. HIRSCH-LUIPOLD 2005, 29f. mit Anmerkungen.

[75] Der Titel *Bildtafel des Kebes* oder Πίναξ Κέβητος entstammt der antiken, aber unrichtigen Zuschreibung des Textes an den im *Phaidon* genannten Gesprächspartner von Sokrates, siehe dazu H.-G. NESSELRATH, „Von Kebes zu Pseudo-Kebes", in: HIRSCH-LUIPOLD / FELDMEIER / HIRSCH / KOCH / NESSELRATH 2005 [38–66] 38–48.

[76] Die Darstellung von Tugenden und Lastern personifiziert als Frauengestalten ist in hellenistischer Zeit durchaus nicht selten (siehe HIRSCH 2005, 171). Schon bei Xenophon *Mem.* II 1,22 begegnet Herakles am Scheidewege der personifizierten Tugend und dem Laster. Philon war diese Passage bekannt und er hat sie in *Praem*. 53 aufgegriffen.

[77] Vgl. FELDMEIER 2005, 157.

[78] BRÉHIER 1950, 41 weist darauf hin, dass diese Art der Allegorese Parallelen zu den orphischen Mysterien hat in der Weise, wie Initianden mit den Geheimlehren vertraut gemacht wurden.

Abfolge von Triaden vorbildlicher Männer verschiedene Lebensabschnitte darstellt. Vor dem ersten Mauerring befindet sich eine Menschenmenge, die sich anschickt, den ersten Mauerring zu betreten, d.h. ins Leben einzutreten. Sie bekommen von einem Daimon[79] Anweisungen, wie sie einen glücklichen Lebensweg finden, allerdings wird ihnen kurz darauf von der personifizierten Täuschung der Trank des Irrtums verabreicht, von dem sie alle – die einen mehr, die anderen weniger – trinken müssen. Beim Betreten des ersten Mauerrings sind daher alle unwissend. Dies ist insofern ein Unterschied zu Philon, als es in der *Tabula* einen Kosmos außerhalb der Mauerringe, also des Lebens gibt, in dem die Seele – nach platonischer Vorstellung – wissend ist und durch den Eintritt ins Leben ihr Gedächtnis verliert. Durch Lernen, d.h. durch Wiedererinnerung,[80] besteht die Möglichkeit, das Wissen wiederzuerlangen. Eine Parallele zu Philon besteht darin, dass der Zustand der Seele, den Philon durch Adam verkörpert sieht ebenfalls ein unwissendes, vorbewusstes Stadium ist, auch wenn dem kein wissendes Stadium voraus geht.

Im ersten Mauerring werden die Eintretenden mit schädlichen Einflüssen (Meinungen, Begierden, Lüsten – jeweils personifiziert durch Frauengestalten) konfrontiert, die sie zu Lastern verführen wollen. Dies lässt sich bei Philon mit Adam vergleichen, der unter dem Einfluss der einströmenden Sinne und den sich daraus entwickelnden Leidenschaften, verkörpert durch Eva und die Schlange, steht. Keine Entsprechung bei Philon hat jedoch, dass in der *Tabula* die Menschen im ersten Mauerring dem blinden Wüten der Tyche[81] ausgesetzt sind, die ziel- und planlos Reichtum und andere Güter zuteilt und wegnimmt. Dann folgt eine Schilderung, die beschreibt, was geschieht, wenn Laster das Leben bestimmen, die zu schändlichem Verhalten und damit ins Verderben führen. Diejenigen, die ihnen folgen, verirren sich an einen engen, finsteren Ort innerhalb der Ringmauer und bringen ihr Leben in Unheil zu. Dies hat durchaus eine Entsprechung bei Philon, der am Beispiel Kains zeigt, dass ein Leben in Not und Elend folgt, wenn das Laster die Oberhand gewinnt. Der einzige Ausweg ist die Umkehr, die dazu führt, dass die Laster abgelegt werden und der Mensch den zweiten Mauerring betreten kann, wo der Lebensweg durch die Vorbildung zur wahren Bildung fortgesetzt wird.[82] Die Umkehr steht damit auch in der *Tabula* an prominenter

---

[79] Zum Daimon als göttliche Weisungsinstanz vgl. FELDMEIER 2005, 149f.

[80] Zur Anamnesis-Lehre in der *Tabula* vgl. FELDMEIER 2005, 159.

[81] Zu antiken Darstellungen der Tyche siehe HIRSCH 2005, 174f.

[82] Mit der Vorbildung sind die *artes liberales* gemeint, die nicht zum Selbstzweck studiert werden dürfen, sondern schließlich zur Philosophie führen sollen (vgl. HIRSCH-

Stelle am Übergang vom ersten zum zweiten Mauerring und auch in der *Tabula* ist es so, dass alle Menschen der Umkehr bedürfen und zwar aus denselben Gründen wie bei Philon: Der noch unerfahrene Mensch ist zuerst noch nicht in der Lage, sich dem Ansturm der Laster entgegenzustellen. Er muss erst erkennen, dass er fehlgegangen ist, durch die Umkehr den richtigen Weg einschlagen und in einem Lernprozess die Tugenden ausbilden. Vergleichbar ist auch, dass mit dem zweiten Mauerring die *vita activa* endet und die *vita contemplativa* beginnt, wenn sich der nun Weise der Bildung zuwendet, wobei der Weg wie bei Philon von der Vorbildung (in der Lebensgeschichte Abrahams durch Hagar verkörpert) zur wahren Bildung (Sara) geht, und auch in der *Tabula* gibt es nur diesen einen Weg, eine Abkürzung ist nicht möglich.

Der Weg, der zur wahren Bildung führt, ist schmal und wenig begangen (entsprechend finden auch bei Philon nur wenige den Weg zur Tugend) und führt in den dritten Mauerring. Davor wartet die Bildung zusammen mit Wahrheit und Überzeugungskraft. Ihre Gaben sind Zuversicht und Furchtlosigkeit. Mit dem schrittweisen Erreichen der Tugend geht das Erlangen eines sicheren Lebens einher, das frei von Furcht und Sorgen ist, ganz wie bei Philon. Durch einen erneuten Trank reinigt die Bildung diejenigen, die zu ihr gelangt sind, von den noch übrigen Lastern.[83] Dadurch erstarkt der Betreffende und kann sich nun mithilfe seines erlangten Wissens der Laster erwehren, die ihn vereinnahmt hatten. Im Innern des dritten Mauerrings warten dann die Tugenden. Die *Tabula* führt hier eine Reihe von Tugenden auf, unter denen auch die Kardinaltugenden sind (solche Reihungen finden sich auch bei Philon), als wichtigste wird das Wissen (ἐπιστήμη, *Tabula* 20,3) hervorgehoben, Philon hingegen nennt manchmal die Gerechtigkeit, manchmal die Frömmigkeit die Königin der Tugenden. Ganz am Ende des steilen Weges, auf der Akropolis, steht die Glückseligkeit (εὐδαιμονία, *Tabula* 21,1).

Die Auslegung der *Tabula* ist jedoch damit nicht zu Ende. Es folgt ein Rückblick auf die Kämpfe mit den Lastern, die der Weise bestehen musste. Er hat nun die Fähigkeit erworben, gefahrlos in die ersten Mauerringe zurückkehren, alles verständig zu betrachten und anderen Menschen helfen. Wiederum finden sich Parallelen zu Philon: Die erworbenen Tugenden haben den Weisen so weit erstarken lassen, dass er nun gefahrlos allen Lastern begegnen kann. Auch

---

LUIPOLD 2005, 128 Anm. 64). Philon geht davon aus, dass auch in ihnen schon Wahrheiten enthalten sind.

[83] Ähnlich Plat. *Phaid*. 67ab; 69b–c: Reinigung von der Wahrnehmung auf dem Weg der Erkenntnis.

Philon beschreibt die Tugenden als Rüstung der Vernunft, die unbesiegbar ist, wenn sie sich den Sinnen und Leidenschaften entgegenstellt (*Abr*. 243). Auch Abraham hat die Fähigkeit, die Kämpfe zu bestehen, wie sich in der Auseinandersetzung mit den Königen zeigt. Darüber hinaus gehört es auch bei Philon zum Weisen, dass er sich mit seinem erlangten Wissen für die Gemeinschaft einsetzt. Hinter dieser Parallele steht das Höhlengleichnis als gemeinsames Vorbild, denn auch derjenige, der an der Oberfläche war und die Idee des Guten geschaut hat, muss zurück in die Höhle und andere zum Aufstieg bewegen.

Die *Tabula* ist ein Beispiel für die vielfältigen Wechselwirkungen zwischen paganen und jüdischen Vorstellungen und sie zeigt, dass es in dieser Zeit einen regen Austausch gegeben hat. Die *Septuaginta* war auch in paganen Gelehrtenkreisen bekannt, durchaus nicht nur in Alexandria. Religiöse Vorstellungen und griechische Philosophie näherten sich einander an und, wie die *Tabula* zeigt, wurde die philosophische Bildung als „Heilsweg" für den Einzelnen gesehen. Die vergleichbaren Bildungsideale lassen sich dadurch erklären. Unterschiede zu Philon bleiben jedoch bestehen, wie etwa die Tatsache, dass es in der *Tabula* keine konkreten Vorbilder gibt. Die Menschen, die den Weg in der *Tabula* durchwandern, bleiben anonym und haben auch kein namentliches Vorbild, das ihnen den Weg weisen würde. Genauso wenig erscheint ein Helfergott, auf den sich hoffen lässt. Bei Philon hingegen gilt es, dem Gesetz zu folgen, das durch das Naturgesetz vorgegeben und durch die Patriarchen verkörpert wird. Damit sind für Philon die Patriarchen ganz klare Wegweiser und eine moralische Richtschnur, an der sich der Mensch orientieren kann, wobei die Hoffnung auf den Beistand Gottes nicht nur möglich, sondern sogar Voraussetzung ist. Es ist interessant, dass die *Tabula*, obwohl sie viele eklatante Gemeinsamkeiten aufweist, diese personale Vorbildfunktion nicht übernommen hat, denn später wurde dieses Element von den paganen Philosophenschulen durchaus aufgegriffen und Genealogien mit den bedeutenden Philosophen gebildet. Es ist daher möglich, dass die *Tabula* relativ früh entstanden ist, noch bevor diese genealogischen Reihen üblich wurden. Sie zeigt jedoch den schon vorchristlichen Einfluss jüdischer Gelehrsamkeit, möglicherweise auch Philons, auf die griechische Philosophie dieser Zeit.

5.2 *Joseph und Aseneth*

Die Umkehr ist auch Thema in der Geschichte von *Joseph und Aseneth*.[84] Es handelt sich dabei um eine Erzählung oder Novelle mit Nähe zum griechischen Roman, die wahrscheinlich aus dem alexandrinisch-jüdischen Umfeld stammt. Eine in Gen 41,45 nur kurz erwähnte Figur, Aseneth, die Tochter des ägyptischen Priesters Pentephres, die Josephs Frau wird, entwickelt in ihr ein literarisches Eigenleben. Dabei ist die Geschichte keine Auslegung des biblischen Geschehens, sondern ein Text, der mit seiner außergewöhnlichen Bildersprache selbst der Auslegung bedarf. Im Mittelpunkt steht die Bekehrung von Aseneth zum jüdischen Glauben, weshalb der Text innerhalb der jüdischen Gemeinde für die Anerkennung von Proselyten wirbt. Eine Untersuchung zeigt nicht nur, dass einzelne Merkmale mit Philon übereinstimmen, sondern die „story" des Textes auf dem Dreischritt Hoffnung – Umkehr – Gerechtigkeit beruht.

Aseneth wird beschrieben als eine schöne, aber hochmütige Jungfrau, die jeden ihrer zahlreichen Freier zurückweist, bis Joseph, der im Auftrag des Pharao die Getreidesteuern eintreibt, bei Pentephres in Heliopolis einkehrt. Als sie ihn von ihrem Fenster aus sieht, entbrennt sie in Liebe zu ihm und schämt sich für ihren Hochmut. Joseph lässt eine Begegnung zu, nachdem er erfahren hat, dass sie jeden Mann verachtet. Joseph weist ihren Kuss zurück, weil er nicht von einer Götzendienerin geküsst werden will, die fremde Götterbilder küsst. Als er wahrnimmt, dass sie dies betrübt, segnet er sie, verlässt den Ort und kündigt seine Wiederkunft nach acht Tagen an. In der Nacht holt sie Asche, schließt sich in ihr Gemach ein, zieht ein Trauergewand an,[85] wirft Schmuck, Besitz, Götzenbilder und Opfermahl

---

[84] Zu Titel und anonymem Verfasser siehe VOGEL 2009, 5f. Zur Frage, ob eine Frau als Autorin in Frage kommt, siehe HUMPHREY 2000, 77f. Zu Datierung und Entstehungsort vgl. VOGEL 2009, 11–15, sowie CHESNUTT 1995, 80–85: Der zeitliche Rahmen reicht von ca. 150 v. Chr. (*Septuaginta*) bis zur Judenverfolgung unter Hadrian 115–117 n. Chr., die 2. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. wird von den meisten Forschern für wahrscheinlich gehalten. D. SÄNGER, „Erwägungen zur historischen Einordnung und zur Datierung von ‚Joseph und Aseneth'", *ZNW* 76 (1985) 86–106 hält mit Verweis auf die Zeitumstände 38 n. Chr. (Judenverfolgung in Alexandria) am wahrscheinlichsten, womit die Entstehung in die Zeit Philons fallen würde. BRAGINSKAYA 2012 vertritt eine frühe Datierung (kurz nach der *Septuaginta*) und sieht in *Joseph und Aseneth* einen Vorläufer des griechischen Romans. Zur Frage, ob es sich um einen christlichen oder jüdischen Text handelt, siehe CHESNUTT 1995, 71–76 u. J. J. COLLINS 2005, „Joseph and Aseneth: Jewish or Christian?", *JSPE* 14.2 (2005) 97–112; zur Gattungsdiskussion CHESNUTT 1995, 85–92 u. HUMPHREY 2000, 38–48.

[85] Zu Charakterisierung Aseneths durch ihre Kleidung vgl. J. K. ZANGENBERG, „Joseph und Aseneths Ägypten. Oder: Von der Domestikation einer „gefährlichen" Kultur", in: REINMUTH 2009, 159–186, hier 175f. und S. ALKIER, „Wirtschafts- und rechtsge-

aus dem Fenster, bestreut sich mit der Asche und fastet sieben Tage lang (auch Philon spricht vom Rückzug und dem Aufsuchen der Einsamkeit desjenigen, der umkehrt, *Abr*. 22). Sie sagt sich von ihren Eltern los (vgl. *Abr*. 27: Verlassen der Eltern um eines höheren Zieles willen[86]) und wagt es nach einem inneren Kampf, sich dem jüdischen Gott zuzuwenden. Die Hoffnung wird zwar nicht ausdrücklich erwähnt, es wird aber deutlich, dass sie darauf hofft, dass der jüdische Gott, von dessen Barmherzigkeit sie gehört hat, ihr helfen wird.[87] Die Hoffnung steht damit wie bei Philon am Anfang der Umkehr. Nach ihrem Schuldbekenntnis und der Anrufung Gottes erscheint ein Engel, der ihr befiehlt, das Trauergewand abzulegen und sich zu waschen. Der Engel verheißt ihr, dass ihr Name im Buch der Lebenden im Himmel eingeschrieben sein und in Ewigkeit nicht wieder ausgestrichen wird[88] (bei Philon wird der hoffnungsvolle Enosch im Buch der unsterblichen Natur verzeichnet, *Abr*. 11). Aseneth erhält einen neuen Namen: „Stadt der Zuflucht“. Es folgt ein Loblied auf die Umkehr (*JosAs* 15,7f.), worin μετάνοια als Frauenfigur mit verschiedenen Attributen geschildert ist. Nachdem der Engel in den Himmel aufgefahren ist, hört Aseneth von Josephs Wiederkehr. Sie zieht ein Brautgewand an und legt ihren Brautschmuck auf. Ihr Diener erkennt sie nicht wieder und auch sie selbst ist überrascht von ihrem Spiegelbild (*JosAs* 18,9–11),[89] (entsprechend sagt auch Philon, dass derjenige, der umkehrt, nicht mehr gefunden wird, *Abr*. 19). Als Joseph eintrifft, erzählt sie ihm von den Vorkommnissen der letzten Tage und er erwidert, dass auch ihm der Engel erschienen ist und ihm von ihrer Umkehr berichtet hat. Pentephres stimmt der Verbindung zu und

schichtliche Überlegungen zu *Joseph und Aseneth*“, in: REINMUTH 2009, 235–241, hier 235f.

[86] Vgl. WETZ 2010, 36.

[87] *JosAs*. 11, 10f.: Ἀλλ᾽ ἀκήκοα πολλῶν λεγόντων ὅτι ὁ θεὸς τῶν Ἑβραίων θεὸς ἀληθινός ἐστι καὶ θεὸς ζῶν καὶ θεὸς ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων καὶ μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἐπιεικὴς καὶ μὴ λογιζόμενος ἁμαρτίαν ἀνθρώπου ταπεινοῦ καὶ μὴ ἐλέγχων ἀνομίας ἀνθρώπου τεθλιμμένου ἐν καιρῷ θλίψεως <αὐτοῦ>. [11] ὅθεν τολμήσω κἀγὼ καὶ ἐπιστρέψω πρὸς αὐτὸν καὶ καταφεύξομαι ἐπ᾽ αὐτὸν καὶ ἐξομολογήσομαι αὐτῷ πάσας τὰς ἁμαρτίας μου καὶ ἐκχεῶ τὴν δέησίν μου ἐνώπιον αὐτοῦ. – Aber viele habe ich sagen hören, dass der Gott der Hebräer ein wahrhaftiger und lebendiger Gott ist, ein barmherziger, mitleidiger, großherziger, vielerbarmender und milder Gott, der die Sünde eines niedrigen Menschen nicht anrechnet und die Ungesetzlichkeit eines betrübten Menschen in der Stunde seiner Trübsal nicht tadelt. [11] Daher will auch ich es wagen, mich zu ihm hinwenden, mich zu ihm flüchten, ihm alle meine Sünden eingestehen und mein Gebet vor ihm ausgießen. (Text von U. B. Fink, Übersetzung von E. Reinmuth).

[88] Vgl. CHESNUTT 1995, 124f.

[89] Vgl. BRAGINSKAYA 2012, 100.

Joseph bricht zum Pharao auf, um sich dessen Segen für die Hochzeit einzuholen. Sieben Tage lang wird die Hochzeit gefeiert.

Es folgt die Zusammenkunft Josephs mit seinem Vater Jakob und seinen Brüdern. Der Sohn des Pharao, der von Anfang an ein Auge auf Aseneth geworfen hatte, versucht die beiden Josephsbrüder Levi und Simeon gegen Joseph aufzuhetzen. Levi lässt sich aber nicht darauf ein und versucht dem Pharaosohn dieses Unrecht auszureden. Der Pharaosohn greift deshalb zu einer List und behauptet gegenüber den Josephsbrüdern Dan und Gad, dass Joseph seine Brüder töten wolle, sobald der Vater Jakob gestorben sei. So überredet er sie, sich mit ihm zu verbünden. Dan und Gad greifen Aseneth während einer Reise aus einem Hinterhalt an. Sie kann aber fliehen und Benjamin, der mit ihr auf dem Wagen ist, tötet die Schergen des Pharaosohnes. Ein Bittgebet Aseneths bringt die endgültige Wendung im Kampf und zeigt, dass Gott auf ihrer Seite ist. Levi und Simeon wollen ihre Brüder, die immer noch gegen Aseneth sind, töten, aber Aseneth bittet sie, nicht Böses mit Bösem zu vergelten. Am Ende verschonen sie sogar den Pharaosohn, der aber nach drei Tagen an seiner Verwundung stirbt. Danach regiert Joseph über Ägypten, bis der jüngere Sohn des Pharao die Regierung übernehmen kann. So verhandelt der zweite Teil der Geschichte die Frage nach der Gerechtigkeit, die darin besteht, Milde gegenüber den Feinden walten zu lassen.[90] Aseneths Umkehr bewirkt, dass sie auch andere zur Umkehr bewegen und der Gerechtigkeit zum Sieg verhelfen kann. Sie übernimmt eine tragende Bedeutung im zweiten Teil der Geschichte, denn sie ist es, die bei der Bestrafung interveniert und so die Handlung zum Guten wendet. Die Umkehr, die in der Gerechtigkeit mündet, hat bewirkt, dass sie nun alle Kämpfe gefahrlos überstehen kann, so wie auch Abraham die Fähigkeit hat, alle inneren und äußeren Kämpfe zu bestehen.

Erklärungsbedürftig ist der neue Name von Aseneth: „Stadt der Zuflucht".[91] Darin zeigt sich, dass der vielschichtige Text neben der wörtlichen Geschichte auch eine heilsgeschichtliche Dimension hat: Nach Aseneths Vorbild werden die Heidenvölker den Zugang zu Gott finden und in ihren Stadtmauern Zuflucht finden. Aseneth wird dadurch zum generellen Vorbild für alle Proselyten.[92] Die μετάνοια,

---

[90] Das Motiv der Milde gegenüber den Feinden findet sich auch in *Abr*. 216; siehe auch *Virt*. 109–114 u. 150–154; vgl. auch GOODENOUGH ²1962, 128–132.

[91] BRAGINSKAYA 2012, 93 m. Anm. 37: Das Motiv, eine Frau mit einer Stadt gleichzusetzen, ist vermutlich sumerischen Ursprungs.

[92] WETZ 2010, 37: Der Text ist identitätsstiftend für die jüdische Gemeinde, die aus geborenen Juden und Proselyten besteht. Philon äußert sich zu Proselyten in *Virt*. 105–108 u. *Praem*. 15–21 bei der Darstellung der Umkehr. Vgl. auch GOODENOUGH ²1962, 131f.

die in der Rede des Engels personifiziert und durch verschiedene Attribute erläutert wird, ist die himmlische Verkörperung der Bekehrung. Ihr Stellenwert wird auch dadurch deutlich gemacht, dass die Erklärung des Engels genau in der Mitte der Geschichte erscheint (Kapitel 15 von 29), was sie zum Dreh- und Angelpunkt der Erzählung macht. Nochmals aufgegriffen und reflektiert wird das Geschehen im Bekenntnislied Aseneths (*JosAs* 21,11–21), das den ersten Teil der Geschichte abschließt und zur Kampfschilderung überleitet, in der sich Aseneths Umkehr bewährt und ihre nun erlangte Gerechtigkeit aufweist. Insgesamt ist der Text nach der Grundstruktur des Dreischritts Hoffnung – Umkehr – Gerechtigkeit gebildet. Damit ist die Geschichte von *Joseph und Aseneth* ein Beispiel dafür, wie die theoretische Vorstellung, dass sich Umkehr in diesem Dreischritt vollzieht, aufgegriffen und literarisch verarbeitet wurde.

Wenn sich der Dreischritt Hoffnung – Umkehr – Gerechtigkeit neben Philon in weiteren jüdischen Texten finden lässt, dann kann er als ein im Judentum verbreitetes Paradigma verstanden werden, wie sich Umkehr vollzieht. Die Datierung des *Joseph und Aseneth*-Textes ist leider nicht eindeutig gesichert, daher sind zwei Möglichkeiten gegeben: Ist der Text nach Philon entstanden, dann ist er ein Rezeptionsbeispiel und der Autor (oder die Autorin) nutzte den Dreischritt als theoretische Vorlage, die literarisch ausgestaltet wurde. Wenn *Joseph und Aseneth* vor Philon entstanden sein sollte, dann wäre das Schema des Dreischritts (und damit die Bibelinterpretation von Enosch, Henoch und Noah als die drei Tugenden Hoffnung, Umkehr und Gerechtigkeit) bereits vor Philon im jüdischen Denken bekannt und Philon wäre damit einer schon bestehenden Tradition gefolgt.

5.3 Die *Psychomachie*

Der innere Kampf zwischen Lastern und Tugenden ist das Thema der *Psychomachie*. Es handelt sich um ein lateinisches Versgedicht in 915 Hexametern mit einem Vorwort in 68 jambischen Trimetern, geschrieben von Prudentius um 400.[93] Die *Psychomachie* ist Teil von Prudentius' literarischem Programm, die heidnischen Literaturgattungen mit christlichem Inhalt zu füllen,[94] wobei die *Psychomachie* das Epos repräsentiert. Prudentius hat damit gleichzeitig die Gattung des allegorischen Epos begründet und war der erste, der den Kampf zwi-

---

[93] Geschrieben wurde die *Psychomachie* nicht vor 392, möglicherweise erst nach 405, spätestens 408/409. Zur Datierung siehe SHANZER 1989, 347–350; zur Literaturübersicht siehe KREUZ 2010, 237 Anm. 1.

[94] Vgl. KREUZ 2010, 237.

schen Tugenden und Lastern ausführlich dichterisch schildert.[95] Dabei zeigt er eine außerordentliche Vielschichtigkeit in der allegorischen Darstellung.[96] Die Kämpfe selbst, bei denen Tugenden und Laster personifiziert in Zweikämpfen gegeneinander antreten, sind nach dem Vorbild des antiken Epos gestaltet, vornehmlich nach der *Aeneis*, an die sich der Text auch sprachlich eng anlehnt. Der Kampf im Inneren des Menschen ist nicht an einem imaginären Ort in der Psyche des Menschen vorzustellen,[97] sondern im Körper selbst (*obsesso in corpore*, *Psy*. 14). Die Laster vertreten dabei die Sache des Körpers, die Tugenden sind die Mittel, mit denen der Geist kämpft (*excellentibus … artibus ingenium*, *Psy*. 15/16).[98] Dies entspricht Philons Sichtweise, denn auch er geht davon aus, dass die Laster der Körperlichkeit entstammen und die Tugenden Helferinnen des Geistes sind, die Laster zu besiegen. Gekämpft wird um den Frieden der Seele (*pax belli exacti pretium est*, *Psy*. 770), worin ebenfalls eine Übereinstimmung mit Philon besteht, denn auch bei ihm ist die Seelenruhe Ziel des Kampfes und der Preis, der auf denjenigen wartet, der die Kämpfe besteht. Der siegreich bestandene Kampf bewirkt insgesamt die Umkehr des Menschen. Dass jeder Mensch diesen Kampf bestehen muss, d.h. dass jeder der Umkehr bedarf, ist somit eine Vorstellung, die in die christliche Ethik übernommen wurde.

Prudentius kannte die philonischen Schriften mindestens aus zweiter Hand durch Ambrosius.[99] In der Zeit vor seiner schriftstelle-

---

[95] Vgl. KREUZ 2010, 237f.; GNILKA 1963, 9; NUGENT 1985, 8f.

[96] Zu den verschiedenen Bedeutungsschichten und zur Forschung dazu siehe KREUZ 2010, 238 Anm. 1.

[97] KREUZ 2010: Die räumlichen Angaben zu den Kämpfen sind in der *Psychomachie* äußerst dürftig, erst als nach den Kämpfen der Tempel errichtet wird, ergibt sich für den Leser ein plastisches Bild des Raumes. Dies erklärt sich dadurch, dass das Diesseits als nichtig betrachtet wird, während das Jenseits, auf das der errichtete Tempel verweist, der Raum ist, der im Grunde zählt. Darin war Prudentius vorausweisend auf das Mittelalter und auch für das spätere Verständnis des Kirchenraumes in der Architektur.

[98] Vgl. GNILKA 1963, 17. Zum Körper-Seele-Verständnis von Prudentius, das wesentlich von Paulus beeinflusst ist, siehe GNILKA 1963, 6f. Prudentius ist, wie Philon, nicht generell leibfeindlich, jedoch muss sich der Körper der Seele und ihren Tugenden unterordnen.

[99] RUNIA 1993: Eusebius berichtet, dass Philons Schriften so stark bewundert wurden, dass sie Eingang in die Bibliotheken fanden, wahrscheinlich auch in Rom. Kein Kirchenvater hat Philon so intensiv und detailliert studiert wie Ambrosius, Cohn nennt ihn sogar einen *Philo latinus*. In seinem Traktat *De Abrahamo II* (Datierung zwischen 380 und 385) gibt er in weiten Teilen Paraphrasen von Philon wieder. Er hat dabei das Material von Philon systematisch aufgearbeitet und statt der platonisch-ontologischen Sichtweise auf das Universum die christlich-eschatologische etabliert. Siehe auch SIEGERT 1996, 188; 198: Der Unterschied zwischen der jüdischen Allegorese und der christlichen besteht darin, dass die jüdische nach der Übereinstimmung mit der wörtlichen

rischen Tätigkeit war Prudentius am Kaiserhof von Honorius in Mailand, worauf der Einfluss von Ambrosius zurückgeht. Die methodische Grundlage, die der *Psychomachie* zugrunde liegt, nämlich dass sich die Struktur der Seele anhand der Schrift erklären lässt, übernahm Prudentius ebenfalls von Philon, vermittelt durch Ambrosius.[100] Prudentius folgt auch der seit Philon bestehenden Tradition, zuerst die wörtliche Auslegung vorzulegen und anschließend die allegoretische Ausdeutung vorzunehmen, indem er den Text zweiteilt in eine Vorrede und den eigentlichen Kampf, was er durch ein unterschiedliches Versmaß deutlich macht. Er lässt seine *Psychomachie* mit Abraham beginnen[101] und geht in der Vorrede auf die Befreiung Lots aus der Gewalt der Könige ein (*Psy. Praef*. 15–33 – Gen 14 – *Abr*. 226–235).[102] Damit liegt der *Psychomachie* diesselbe Bibelpassage wie Philons *De Abrahamo* zugrunde. Grundlage für Prudentius war Ambrosius' Kommentar zu *De Abrahamo*. Ambrosius deutet darin die 318 Diener von Abraham (Gen 14,14) in christlichem Sinne: Die Zahlen ergeben den Namen Jesu, was Ambrosius zu der Deutung führt, dass Abrahams Glaube an Jesus den glücklichen Ausgang des Kampfes herbeiführte. Prudentius greift diese Deutung in *Psy. Praef*. 58 (*figura mystica*) auf. Nach Ambrosius ist Abraham der neue Adam, der der Menschheit nach der Flut gegeben wurde zur moralischen Instruktion und zur Präfiguration von Christus.[103]

Abrahams Kampf ist somit auch für Prudentius das tropologische Vorbild für den inneren Kampf gegen die eigenen Laster: Die zahlreichen Ungeheuer, denen das Herz dient, müssen besiegt werden, wodurch die Seele fruchtbar wird, wie Sara fruchtbar wurde (*Psy. Praef*. 11–14). Die drei Engel werden als die Dreifaltigkeit gedeutet (*Psy. Praef*. 45 u. 63). So wie Lot befreit wurde, soll jeder Teil des Körpers befreit werden. Lot steht dabei für den gefangenen Leib, während Abraham den Geist befehligt.[104] Dem Kampf unmittelbar voraus geht die Anrufung Christi, der damit die Hoffnung, mit der bei Philon die Anrufung Gottes beginnt, ablöst, und als Mittler zwischen Gott und den Menschen tritt. Er steht im Kampf bei, indem er aufzeigt, mit welcher Rüstung der Geist (*mens armata*, *Psy*. 6) den Lastern entgegentreten kann, nämlich mit den Tugenden, die wie in *Abr*. 243

Befolgung des Gesetzes sucht, die christliche nach der Übereinstimmung mit dem Glauben an Christus.

[100] Vgl. SMITH 1976, 231.

[101] Schon BLOOMFIELD 1943 hatte vermutet, dass Philons *De Abrahamo* zu Prudentius' Quellentexten gehört.

[102] Zur christlichen Deutung Abrahams siehe HAHN 1993, 205.

[103] Vgl. SMITH 1976, 229.

[104] Vgl. GNILKA 1963, 25.

die Rüstung der Vernunft darstellen, die eine unbezwingbare Macht bilden und den Sieg davontragen.

Die Personifikationen der Laster und Tugenden sind nicht als abstrakte rhetorische Figuren zu verstehen, wie Personifikationen im Mittelalter häufig verstanden wurden. Vielmehr war zu Prudentius' Zeit, in der sich die christliche Kirche etablierte, die pagane Göttervorstellung noch lebendig, nach der die Römer personifizierte Eigenschaften als *numina* oder *daimones* verstanden haben. Prudentius versucht, diese Göttervorstellung mit den christlichen Tugenden zu füllen.[105] Im Kampf selbst kämpfen der Glaube (*Fides*) gegen den alten Götterglauben (*Veterum Cultura Deorum*), die Keuschheit (*Pudicitia*) gegen die Lust (*Libido*), Geduld (*Patientia*) gegen den Zorn (*Ira*), die Demut (*Mens Humilis*) zusammen mit der Hoffnung (*Spes*) gegen den Hochmut (*Superbia*), die Nüchternheit (*Sobrietas*) gegen die Genusssucht (*Luxuria*) und die Vernunft (*Ratio*) gegen den Geiz (*Avaritia*); sind die Laster besiegt, folgt der Siegeszug der Eintracht (*Concordia*) und des Glaubens (*Fides*), wobei *Discordia* noch einmal mit einem heimtückischen Anschlag versucht, den Sieg der Tugenden zu vereiteln, aber von *Fides* getötet wird.[106] Am Ende wird auf einem Hügel (ähnlich der Akropolis in der *Tabula*) ein Tempel errichtet, in dem fortan *Sapientia*[107] als weise Herrscherin thront und das Herz des Menschen regiert.

Die sieben Laster entsprechen dabei allerdings noch nicht den sieben Todsünden, deren Kanon sich erst später herausbildet. Innerhalb der Laster gibt es eine Steigerung, die gefährlichsten Laster folgen zum Schluss, wobei der *Ratio/Avaritia*-Kampf der längste ist.[108] Dies entspricht freilich nicht genau dem Kampf Abrahams mit den neun Königen, von denen fünf die Sinne und vier die Leidenschaften repräsentieren.[109] Dass die Leidenschaften federführend sind und die Laster zum Kampf anstacheln, würde jedoch auch Prudentius bestätigen. Ein Element des Kampfes scheint hingegen übernommen zu sein: zwei Könige fallen in Gruben (Gen 14,10; *Abr*. 241) so wie die

[105] Vgl. HAWORTH 1980, 5; 58f.: Z.B. war *Fides* als römische Gottheit des Schwörens eng mit Jupiter verbunden, was noch in *Psy*. 734–736 (*sacro foedere iuratae*) einen Niederschlag findet.

[106] Vgl. NUGENT 1985, 66 mit der Liste der Kämpfe und der Angabe ihrer Länge.

[107] Philon verwendet z.B. in *Abr*. 243 …τὸν σωφρονιστὴν λόγον … in 244 … λόγος …; siehe dazu auch HAWORTH 1980, 66: Dass *Sapientia* eine herausragende Stellung in der *Psychomachie* hat, ist stoischen Ursprungs.

[108] Vgl. GNILKA 1963, 38.

[109] BLOOMFIELD 1943, 87: In der *Psychomachie* kämpfen Laster, nicht die Sinne.

Superbia in der *Psychomachie* in eine vom personifizierten Betrug (*Fraus*) gegrabene Grube fällt (*Psy*. 257).[110]

Die Todesarten der Laster erfolgen nach dem Talionsprinzip,[111] eine Milde gegenüber Feinden gibt es nicht, d.h. die Laster müssen von Grund auf zerstört werden. Hingegen hat auch bei Prudentius die Hoffnung eine herausragende Stellung: Sie tritt genau in der Mitte der Kämpfe auf und ist eine wichtige Helferin, da sie der Demut hilft, mit ihrem Schwert der *Superbia* den Todesstoß zu versetzen. Außerdem ist sie die erste der Tugenden, die in den Himmel auffährt, während die anderen ihr sehnsüchtig nachblicken.[112] Sie müssen ihre Kämpfe noch bestehen, bevor sie ihr folgen dürfen. Philons Bild von der Hoffnung als Türhüterin für die anderen Tugenden scheint darin gespiegelt. Einen herausgehobenen Platz hat bei Prudentius der Glaube (*Fides*), der am Anfang und Ende des Kampfes erscheint, sowie die Liebe (Prudentius verwendet aus metrischen Gründen *Operatio* statt *Caritas*), die entscheidend im längsten Kampf (gegen *Avaritia*) eingreift und die List der *Avaritia*, sich als Sparsamkeit (*Psy*. 551–555) zu tarnen, entlarvt. Prudentius hat demzufolge die philonischen Trias Hoffnung, Umkehr, Gerechtigkeit umgedeutet in die christliche Trias Glaube, Hoffnung, Liebe.[113]

Die Interpretation der Patriarchen als Symbole der Tugenden wurde schon wenig später von Augustinus aufgegeben zugunsten einer direkteren Gott-Mensch-Beziehung, in der Christus die Mittlerrolle übernimmt.[114] Damit entstand die *Psychomachie* in der Zeit, als Abraham noch das Vorbild für die Glaubensgerechtigkeit schlechthin war. Prudentius hat dabei in seiner *Psychomachie* zwei Traditionen verschmolzen: Er griff die philonische Interpretation vom Kampf Abrahams mit den Königen als dem Kampf der Laster gegen die Tugenden auf und vermischte sie mit der paganen Vorstellung personifizierter Eigenschaften als *numina*. Das Ergebnis war wegweisend für die spätere Herausbildung des mittelalterlichen Kanons der sieben Todsünden und der sieben Haupttugenden.

---

[110] Nach den Sprichwörtern „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein" und „Hochmut kommt vor dem Fall."

[111] Vgl. GNILKA 1963, 77–81.

[112] Vgl. GNILKA 1963, 35. Zur Gestaltung der *Spes* als geflügelte Figur vgl. SHANZER 1989, 353–356.

[113] 1 Kor 13. Vgl. NUGENT 1985, 66. Nach Röm 4,18 ist Abraham das Glaubensvorbild, bei dem die ungebrochene Hoffnung Grundlage des Glaubens war.

[114] Vgl. RUNIA 1993, 329.

6. Fazit

Man mag Philon vorwerfen, dass er die Bibel strapaziert, um daraus sein interpretatorisches Gebäude abzuleiten, aber trotzdem hatten seine Deutungen eine gewichtige Wirkung innerhalb der Geistesgeschichte. Er sieht in den biblischen Figuren Allegorien, die in systematisch gestaffelten Triaden für ethische Begriffe stehen und damit für Prinzipien und Werte, die nicht nur dem Text, sondern der Schöpfung eingeschrieben sind. Die Interpretation dieses Gebäudes als Heilsprogramm, nicht nur für das jüdische Volk, sondern generell für jeden Einzelnen, war wegweisend für die Bibelauslegung im mehrfachen Schriftsinn.[115] Als Angehöriger des hellenistischen Diasporajudentums in Alexandria konnte Philon aus der Breite der damaligen Bildungswelt schöpfen und sowohl pagane und jüdische Allegoresen verbinden. Die Allegorese ist für Philon ein umfassendes interpretatorisches Instrument, um den hermeneutischen Code, den er im Text eingeschrieben sieht, zu entschlüsseln und ihn mit seinen Bedeutungsebenen explizit darzustellen.

Aufbauend auf platonischen (und weiteren paganen) Vorstellungen zum Leib-Seele-Verhältnis sieht Philon den Menschen als Mischwesen aus körperlichen und geistigen Anteilen, und in der Körperlichkeit die Ursachen für die Entstehung von Lastern, mit denen sich jeder auseinandersetzen muss. Die geistigen Fähigkeiten und Tugenden sind die Mittel, mit denen sich die Seele der Laster erwehren kann, indem der Mensch, aufbauend auf dem Dreischritt Hoffnung – Umkehr – Gerechtigkeit, ein tugendhaftes Leben erreichen kann. Dabei hatte Philon noch nicht die leibfeindliche Einstellung, die die Kirchenväter später entwickelten, allerdings war sein Leib-Seele-Verständnis wegweisend für spätere Entwicklungen, da er bereits die Annahme vertrat, dass die Tugenden auf der Abwendung vom Körper und der Hinwendung zum Geist gründen.

Abraham hat für Philon eine grundlegende Vorbildfunktion, insofern er einer der wenigen auserwählten Männer ist, die keine Umkehr nötig haben, sondern von Anfang an ein tugendhaftes Leben führten. Diese Vorbild- und Mittlerfunktion hatte Abraham auch anfangs im Christentum noch inne gehabt, bis er zu einer Präfiguration von Christus umgedeutet wurde, der fortan als direkter Mittler im Mensch-Gott-Verhältnis angesehen wurde. Das Mittelalter hat dann die Allegorese weitergeführt, so dass nicht nur der biblische Text als

[115] Siehe dazu auch ALEXANDRE 1998, 36–38. Zur weiteren Entwicklung der Allegorese und ihrer Übernahme ins Christentum siehe I. RAMELLI, „Cornutus in christlichem Umfeld: Märtyrer, Allegorist und Grammatiker“, in: NESSELRATH 2009, 207–231.

Präfiguration der Heilsgeschichte, sondern die ganze Welt als Präfiguration der eigentlichen Welt im Jenseits betrachtet wurde.[116]

Philon war ein entscheidender Meilenstein in der Interpretation des Kampfes zwischen Lastern und Tugenden. Die Deutung von Abrahams Kampf mit den neun Königen als Kampf der Tugenden mit den Lastern wurde später von Prudentius aufgegriffen und diente als Grundlage für sein allegorisches Epos. Dabei kannte Philon, außer den seit Platon bekannten Kardinaltugenden, noch keinen feststehenden Tugendkatalog und auch in der Zeit von Prudentius ist ein solcher noch nicht bekannt. Es war vielmehr Gregor der Große, der kurz vor der Wende zum 7. Jahrhundert den für das Mittelalter gültigen Kanon der sieben Haupttugenden festlegte, der aus den vier Kardinaltugenden (Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Besonnenheit) und den drei theologischen Tugenden von Paulus (Glaube, Liebe, Hoffnung) zusammengesetzt ist.[117]

[116] Vgl. AUERBACH 1973, 71f.
[117] Gregor d. Große, *Moralia in Hiob* II 49.

Philons Frauenbild

Die Darstellung Saras und Hagars in *De Abrahamo*

Friederike Oertelt

1. Sara und Hagar in der Schrift *De Abrahamo*

Der folgende Beitrag beschäftigt sich mit der Darstellung der beiden Frauenfiguren in der Schrift *De Abrahamo*. Vor allem die Figur Saras ist in der Philonforschung unter Genderaspekten schon breit untersucht worden.[1] Ausschlaggebend für das Interesse an dieser Figur war Philons Deutung Saras in seinen allegorischen Traktaten als Weisheit und Tugend.[2] Zugleich wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass zwischen der positiven Deutung auf allegorischer Ebene und Saras Darstellung als Ehefrau Abrahams in den Erzähltexten der Schrift *De Abrahamo* eine große Diskrepanz besteht.

Der folgende Beitrag möchte anhand der philonischen Bearbeitung des biblischen Textes zeigen, dass das zentrale Interesse in der Darstellung Saras und Hagars in *De Abrahamo* der Gedanke einer erfüllten und vorbildlichen Ehe der beiden Erzeltern ist. Dafür werden exemplarisch die beiden Auslegungen von Gen 12,10–20 in *Abr.* 90–98 und die Lobrede auf Sara nach deren Tod in *Abr.* 245–254 untersucht werden. Nur an einer Stelle wird in *De Abrahamo* die Figur Saras allegorisch gedeutet. Dies unternimmt Philon im Anschluss an die Nacherzählung von Gen 12,10–20 in *Abr.* 90–98 in Form einer etymologischen Deutung des Namens „Sara“. In dieser Auslegung stellt Philon auf sehr knappem Raum sein Verständnis von „männlich“ und „weiblich“ dar, welches in diesem Beitrag unter Einbeziehung weiterer Texte aus anderen Traktaten näher erläutert werden wird.

Im Zusammenhang der Grabrede in *Abr.* 245–254 wird die Figur der Hagar zum ersten und einzigen Mal in diesem Traktat erwähnt, da Philon die Erzählungen aus Gen 16,1–4 erst an dieser Stelle rück-

[1] Vgl. SLY 1990, 177–187 oder J. R. WEGENER, „The Image of Women in Philo“, *SBLSP* (1982) 551–563. Mit Saras Rolle als Mutter und damit auch der Frage von Herkunft und Ethnizität beschäftigt sich Niehoff sowohl in den beiden Aufsätzen NIEHOFF 1999 und NIEHOFF 2004 als auch in ihrer Monographie NIEHOFF 2001, 17–44.

[2] Vgl. z.B. *Abr.* 103–106.

blickend einfügt.[3] Die Figur der ägyptischen Sklavin Hagar und deren Verhältnis zur Erzmutter Sara wurde in neueren Forschungen, die sich über die Frage der Genderaspekte hinaus mit Fragen der Ethnizität und der Bedeutung des sozialen Status biblischer Figuren im philonischen Werk beschäftigen, in den Blick genommen.[4] Denn nur unter Einbeziehung ethnischer und sozialer Faktoren, also einer intersektionellen Analyse, lassen sich die unterschiedlichen Darstellungen und Funktionen der beiden Frauen bei Philon erklären.[5] Der Deutung Hagars und ihrer Rolle im Kontext der idealen Ehe Saras und Abrahams wird sich der vierte Abschnitt des Aufsatzes widmen.

2. Die Darstellung Saras in den narrativen Abschnitten von *De Abrahamo*

2.1 Die Gefährdung der Ehe

Sara wird in der Schrift *Abr.* das erste Mal im Zuge der Nacherzählung von Gen 12,10–20 erwähnt.[6] Philon stellt die Perikope thematisch unter die Überschrift der Bewahrung der Ehe Saras und Abrahams vor einem mächtigen und unbeherrschten Mann.[7] Dieser Thematik folgend, bearbeitet er die Erzählung stark. Dies betrifft vor allem die Charakterisierung der Personen: Abraham wird wesentlich positiver dargestellt als im biblischen Text, während der König Ägyp-

[3] Alle übrigen Texte aus der Genesis, die sich mit Hagar und Ismael beschäftigen (Gen 16,5–16; 21,9–21), werden von Philon in *De Abrahamo* nicht erwähnt.

[4] Vgl. zum Verhältnis von Sara und Hagar v.a. die Veröffentlichungen von Maren NIEHOFF, wie z.B. NIEHOFF 1999, aber auch A. P. BOS, „Hagar and the *Enkyklios Paideia* in Philo of Alexandria“, in: GOODMAN u.a. 2010, 163–175.

[5] Mit der Metapher der Intersektionalität, die von der US-amerikanischen Rechtswissenschaftlerin Kimberlé Crenshaw 1989 geprägt wurde, sollte die Mehrfachdiskriminierung, die bestimmte Menschengruppen erfahren, in den Blick kommen. Diese Fragestellung wird seit Beginn der 2000er Jahre auch verstärkt in der Exegese rezipiert. Hierbei wird nicht nur nach den in die antiken Texte eingeschriebenen Strukturen gefragt, sondern auch, wie diese sich in der Auslegungsgeschichte verfestigt haben. Vgl. hierzu die Sammelbände von L. NASRALLAH / E. SCHÜSSLER FIORENZA (Hg.): *Prejudice and Christian Beginnings. Investigating Race, Gender, and Ethnicity in Early Christianity* (Minneapolis 2010) und EISEN u.a. 2013. Zur intersektionellen Analyse bei Philon vgl. F. OERTELT, „Gender, Religion und Politik bei Philo von Alexandria“, in: EISEN u.a. 2013, 227–250.

[6] Dass Sara zusammen mit Abraham die Heimat verlässt und sich darin, dass sie ihm ohne Zögern folgt, als vorbildliche Ehefrau erweist, wird erst rückblickend in *Abr.* 245 thematisiert, während Philon in *Abr.* 66 noch betont, dass dieser allein sein Heimatland verlässt.

[7] Vgl. *Abr.* 90.

tens als skrupelloser Herrscher gezeichnet wird, der Sara aufgrund ihrer von Philon besonders hervorgehobenen Schönheit missbrauchen möchte. Damit bringt er nicht nur die Ehe der Erzeltern in Gefahr, sondern nutzt auch den Status des Erzelternpaares als Fremde aus. Die von Philon vorgenommenen Veränderungen des biblischen Textes und seine Auslegung von Gen 12,10–20 sollen im Folgenden insbesondere unter Berücksichtigung der Rolle Saras im Detail dargestellt werden.

Eine der auffälligsten Änderungen im Vergleich zum biblischen Text ist die Darstellung des Pharaos durch Philon. Er wird gleich zu Beginn in *Abr.* 90 als unbeherrschter (ἀκρατής) Mann beschrieben, der später beim Anblick Saras Scham (αἰδῶς) und Gesetz (νόμος) nicht achtet.[8] Die Unbeherrschtheit (ἀκρασία) wird in *Abr.* 94 und 95 noch einmal aufgegriffen und damit für die Lesenden als zentrale Eigenschaft des Pharaos erkennbar. Sie wird von Philon auch in die allegorische Auslegung übernommen. Der niedere Charakter des ägyptischen Königs wird weiterhin dadurch hervorgehoben, dass er im Unterschied zur biblischen Erzählung nur *vorgibt*, Sara heiraten zu wollen.[9]

Die in der biblischen Erzählung eher ambivalente Rolle Abrahams wird von Philon hingegen zum Positiven verändert, indem Philon Abrahams Anweisung an Sara, sich als seine Schwester auszugeben, die letztlich dazu führt, dass der Pharao unwissentlich Ehebruch begeht,[10] streicht und damit Abrahams Mitschuld verschweigt.[11] Auch die Geschenke und die gute Behandlung Abrahams durch die Ägypter werden von Philon nicht erwähnt.[12] Zudem bricht Philon die Erzählung nach den in Gen 12,17 geschilderten Strafen am Haus des Pharaos ab. Weder der Vorwurf des Pharaos an Abraham, er habe ihn in Bezug auf sein Verhältnis zu Sara belogen, noch der von den Ägyptern begleitete Auszug Abrahams und Saras aus Ägypten werden übernommen. Stattdessen schlägt Philon im Anschluss an die Schilderung der Strafen einen Bogen zu seiner Einleitung der Erzählung, indem er zusammenfassend formuliert, dass durch Gottes Ein-

[8] Vgl. *Abr.* 94.

[9] Vgl. *Abr.* 94.

[10] Vgl. Gen 12,13.

[11] Vgl. PEARCE 2012, 198. PEARCE sieht in der Bearbeitung den Fokus vor allem auf der Verletzung der Gastfreundschaft und weist darauf hin, dass auch Josephus sich in seiner Wiedergabe der Erzählung auf diesen Aspekt konzentriert (Jos. *Ant*. I 164). Philons Wiedergabe von Gen 18,1–15 in *Abr*. 107–113 ist nach Pearce bewusst als „Gegenerzählung" gestaltet, in der Abraham seine Gastfreundschaft gegenüber Fremden zeigt (PEARCE 2012, 200f.).

[12] Vgl. Gen 12,16.

greifen die Ehe Abrahams und Saras nicht verletzt wurde (*Abr.* 98), bevor er mit der Verheißung vieler Nachkommen schließt.[13]

Doch auch in der Darstellung Saras bearbeitet Philon den biblischen Text. Auffällig ist hier besonders, dass das Motiv der Schönheit Saras im Vergleich zum Genesistext erheblich ausgebaut wird. Neben einer ersten Charakterisierung, in der die edle Seele und die Schönheit der körperlichen Erscheinung genannt wird, betont Philon Saras außergewöhnlich schöne Erscheinung direkt im Anschluss noch zwei weitere Male.

> Er hatte eine Frau, die in ihrer Seele sehr edel und in ihrer körperlichen Erscheinung die bei weitem Schönste ihrer Zeitgenossinnen war (ψυχὴν ἀρίστη καὶ τὸ σῶμα τῶν καθ' αὑτὴν περικαλλεστάτη). Als die Amtsträger Ägyptens sie sahen und ihre Schönheit (τῆς εὐμορφίας) bewunderten – denn den Großen (dieser Welt) bleibt nichts verborgen –, berichteten sie dem König davon. Er ließ die Frau zu sich bringen und betrachtete ihre außergewöhnlich schöne Gestalt (ἐκπρεπεστάτην ὄψιν). Da dachte er wenig an Respekt und an die über die Achtung vor Fremden erlassenen Gesetze, gab sich seiner Zügellosigkeit hin und beabsichtigte nach eigener Aussage, sie zu heiraten, in Wirklichkeit aber, sie zu entehren (*Abr.* 93f.).

In der ersten Vorstellung fällt auf, dass sowohl die edle Seele als auch die körperliche Schönheit benannt werden. Dass Philon hier die seelische Verfassung und die körperliche Schönheit miteinander verbindet, ist nichts Ungewöhnliches.[14] Auch wenn die Verknüpfung von Schönheit und hervorragendem Charakter schon in der biblischen Tradition zu beobachten ist, so ist sie in den jüdisch-hellenistischen Schriften noch wesentlich stärker verbreitet. Hier wird wohl der griechisch-hellenistische Gedanke im Hintergrund stehen, nach dem äußere Schönheit und innere Tugendhaftigkeit miteinander verknüpft sind. Wenn Philon in seiner ersten Beschreibung Wert darauf legt, dass sowohl die seelische als auch die körperliche Verfassung Saras außergewöhnlich sind, so vermeidet er dadurch auch, dass die folgenden beiden Bemerkungen zu Saras schöner Gestalt als negative Eigenschaft verstanden werden könnten. Denn gerade die Schönheit von Frauen wird von Philon an anderen Stellen als sehr gefährlich eingestuft und kann sogar Auslöser von Kriegen sein.[15] Philon differenziert daher schon bei der ersten Erwähnung Saras zwischen einer äußerlichen Schönheit, auf die sich der Blick der Ägypter richtet und

---

[13] Eventuell nimmt Philon hier nun die Verheißung an Abraham aus Gen 12,3 auf, die er im Kontext seiner Nacherzählung des Aufbruchs Abrahams nicht erwähnt.

[14] Vgl. J. L. KUGEL, *In Potiphar's House. The Interpretive Life of Biblical Texts* (Cambridge, MA ²1994) 66. Weitere Belege für die Verbindung von Tugend und Schönheit in jüdisch-hellenistischen Schriften finden sich in *TestXII.Sim* 5,1; Jos. *Ant.* II 9; *JosAs* 7,3–5.

[15] Vgl. *Post.* 117. Auch die Testamentsliteratur warnt davor, dass die Schönheit von Frauen Männer in die Irre führen kann (vgl. *TestXII.Jud.* 17,1).

die eine zu verurteilende körperliche Lust auslöst (vgl. auch *Abr.* 96), und der schönen Gestalt (εὐμορφία) als einer Eigenschaft, die Ausdruck der Tugendhaftigkeit ist. So werden unter anderem auch die beiden biblischen Gestalten Mose und Joseph als von schöner Gestalt herausgestellt.[16] In *Abr.* 93f. bringt Sara ihre Schönheit jedoch in Gefahr, da sie das Begehren der Männer weckt.[17] Im Unterschied zur folgenden allegorischen Auslegung von Gen 12,10–20,[18] in der die Begierde und sexuelle Ungezügeltheit als zentrales Laster angeprangert wird, fokussiert Philon in seiner narrativen Darstellung der biblischen Erzählung stärker auf die Folgen der Unbeherrschtheit, die zu einer Verletzung der Gastfreundschaft gegenüber Fremden führen. Die Verknüpfung der Verletzung des Gebots der Gastfreundschaft mit sexueller Ungezügeltheit findet sich auch in der Zusammenfassung der narrativen und allegorischen Auslegung von Gen 12,10–20 in *Abr.* 107 noch einmal, in der die Ungastlichkeit und Zuchtlosigkeit (ἄξενον καὶ ἀκόλαστον) in einem Zug genannt werden. Beide hier genannten Aspekte gehören bei Philon auch an anderen Stellen zu seiner Darstellung Ägyptens und sind Ausdruck seines Ägyptenbildes, welches als „Körperland" den Antityp zur Weisheit bildet. Um Ägypten als Gegenbild nicht nur zur jüdischen, sondern zur gesamten zivilisierten Welt darzustellen, nutzt Philon eine Fülle von Mitteln.[19] Im Falle der Verletzung der Gastfreundschaft greift Philon ein Stereotyp auf, welches sich auch schon in der griechischen und römischen Literatur findet. Gastfreundschaft ist hierbei ein Zeichen einer zivilisierten Gesellschaft, während Xenophobie barbarische Gesellschaften auszeichnet.[20] Bei Philon findet sich die Darstellung der Ägypter als fremdenfeindlich insbesondere in seiner Darstellung Abrahams (*Abr.*), Josephs (*Ios.*) und des Lebens von Mose (*Mos.* I–II).[21] Sowohl in der Darstellung von Abrahams Leben als auch in der Josephserzählung verknüpft Philon den Aspekt der Verletzung des Gastrechts mit der ungezügelten sexuellen Begierde der Ägypter und Ägypterinnen, wobei der Pharao und die Frau des Potiphar zum

---

[16] Vgl. *Ios.* 40; *Mos.* I 15. Allen drei Figuren ist zudem gemeinsam, dass sie auf der literarischen und allegorischen Ebene mit Herrschaft verknüpft sind. Schönheit kann jedoch auch den wahren Charakter verdecken und dann zu einer negativen Eigenschaft werden (*Opif.* 136).

[17] Hier lässt sich eine Parallele zu Philons Darstellung der Josephfigur ziehen, deren Schönheit auch das unvernünftige Begehren der Frau des Potiphar weckt. Vgl. hierzu OERTELT 2015, 186–189 und PEARCE 2012, 197.

[18] Siehe S. 11–14.

[19] Vgl. NIEHOFF 2001, 45–74.

[20] Vgl. hierzu PEARCE 2012, 183–186, die die antiken Belege für Ägypten als ungastliches Land gesammelt und ausgewertet hat.

[21] Vgl. hierzu ausführlich PEARCE 2012, 194–211.

Symbol der sexuellen Ungezügeltheit schlechthin gestaltet werden.[22] In der Nacherzählung von Gen 12,10–20 verbindet Philon den Aspekt der Unbeherrschtheit und der Missachtung der Schutzbedürftigkeit von Fremden durch die Bemerkung, dass der Pharao nur vorgibt, Sara heiraten zu wollen, in Wahrheit aber schänden (αἰσχύνειν) möchte.

Im Unterschied zur biblischen Erzählung kommt in der philonischen Darstellung nicht nur Sara die Opferrolle zu, sondern beide Ehepartner werden in gleicher Weise als Opfer eines barbarischen Herrschers dargestellt. Folglich müssen in der philonischen Fassung auch beide Ehepartner durch göttliches Eingreifen gerettet werden. Aus der Gefährdung Saras in der biblischen Erzählung wird so eine Gefährdung des Ehepaares. Dies wird auch daran erkennbar, dass Philon großen Wert darauf legt, dass es zwischen dem Pharao und Sara zu keiner sexuellen Beziehung kommt. Während die Genesiserzählung davon spricht, dass Sara in das Haus des Pharaos geführt wurde[23] und damit andeutet, dass Sara vom Pharao als Frau genommen wurde, betont Philon nach der Rettung aus der Gefahr die Reinheit Saras (ἁγνεία). Im Blick auf die Eheschließung spielt die Reinheit als Tugend bei Philon insbesondere für Frauen eine entscheidende Rolle,[24] sie kann jedoch auch auf Männer angewandt werden, die ein tugendhaftes Leben führen wollen oder schon führen.[25] Ein Bezug zwischen Reinheit und Ehe wird jedoch nur bei Frauen von Philon hergestellt. Dies ist auch in *Abr*. 98 der Fall. Saras Tugend ist die Reinheit, während die Tugenden Abrahams die Rechtschaffenheit (καλοκἀγαθία) und die Frömmigkeit (εὐσέβεια)[26] sind. Die durch Gottes Eingreifen erhaltene Reinheit Saras ermöglicht es für Philon,

---

[22] Vgl. PEARCE 2012, 141; OERTELT 2015, 200–203.

[23] Vgl. Gen 12,15.

[24] Vgl. *Spec.* III 81. Hier hebt Philon die Reinheit der Töchter zum Zeitpunkt der Eheschließung hervor. Auch in der Darstellung der Therapeutinnen in *Contempl.* 68 ist dies für ihn ein wichtiger Aspekt.

[25] Vgl. *Somn.* II 25, wo es um die Reinigung der Seele geht.

[26] Vgl. zur herausragenden Bedeutung der Frömmigkeit bei Philon STERLING 2006. Die Frömmigkeit nimmt bei Philon als Anführerin der Tugenden (*Spec*. IV 135.147; *Decal*. 119; *Virt*. 95) die Rolle der platonischen φρόνησις bzw. der *sapientia/prudentia* bei Cicero ein (vgl. Plat. *Leg*. 688b2; Cic. *Off.* I 153). Sie bezieht sich meist auf das Verhalten Gott gegenüber, kann aber auch die Frömmigkeit gegenüber den Eltern (*Decal*. 106–120) oder dem Wohltäter und Kaiser (*Flacc*. 48; *Legat*. 335) gegenüber bezeichnen. Beide Aspekte hängen insofern für Philon zusammen, als die Tugend εὐσέβεια ähnlich wie die lateinische *pietas* als Garantin für die althergebrachten Ordnungen steht. Die Beschreibung Abrahams als „fromm" in *Abr.* 98 beschreibt daher nicht nur das Gottesverhältnis, sondern Abraham steht als Gegenüber des Pharao für die traditionellen Werte und Ordnungen, unter die auch geordnete Familienstrukturen fallen.

dass die Ehe und deren Bestimmung, Nachkommen zu zeugen, bestehen bleibt. Die von Philon in Abweichung vom biblischen Text ans Ende der Episode gestellte Verheißung von Nachkommen, die er – vermutlich aus dem Erzählzusammenhang von Gen 12,3 – in den Kontext der Gefährdung der Ehe verschiebt, ist aufgrund der philonischen Ausrichtung der Erzählung auf die Rettung der Ehe des Erzelternpaares schlüssig. Die Darstellung Abrahams und Saras als Gegenfiguren zum Pharao in Verbindung mit der Kindesverheißung impliziert zudem, dass ihre Beziehung im Unterschied zu der vom Pharao gewünschten Beziehung gerade nicht durch sexuelle Lust bestimmt wird,[27] sondern der Geschlechtsverkehr zwischen beiden allein der Zeugung von Kindern dient.[28] Somit wird auch durch die von Philon vorgenommene Gestaltung des Abschlusses der Erzählung der Fokus auf die gerettete Ehe gelegt.

Philons bewusste Fokussierung der Erzählung aus Gen 12,10–20 auf die Gefährdung und Rettung der Ehe zeigt in ihrer Ausgestaltung Anklänge an die Gattung des antiken Romans.[29] So verstärkt Philon gerade die Motive der Erzählung aus Gen 12,10–20, die auch zentrale Motive des antiken Romans sind. Hierzu zählen nach Holzberg[30] das Motiv der jungen Frau und des jungen Mannes, die eine vornehme Herkunft haben, Schönheit besitzen und verlobt oder verheiratet sind. Hinzu kommt das Motiv einer Reise des Paares, auf der diese Gefahren bestehen müssen, bei denen ihre Beziehung auf die Probe gestellt wird. Die Rettung aus Gefahr geschieht im Roman meist durch ein wundersames Eingreifen von außen. Am Ende stehen dann die Vereinigung des Paares und die Aussicht auf ein glückliches Leben. Die Romanmotive sind in der Erzählung von Gen 12,10–20 bereits angelegt und werden von Philon zum Teil erheblich ausgebaut: So wird die Tugendhaftigkeit Abrahams innerhalb des Abschnitts

---

[27] Denn nicht nur im außerehelichen Verkehr wird die Lust als ein Laster von Philon verurteilt, sondern auch beim innerehelichen Geschlechtsverkehr soll die Lust nicht bestimmend sein, da diese sich dann steigere und nach anderen Frauen verlange oder krank mache (*Spec*. III 9).

[28] Vgl. hierzu auch *Abr.* 248. Aus diesem Grund verurteilt Philon an anderer Stelle den Verkehr mit Frauen, von denen die Männer wissen, dass sie unfruchtbar sind (*Spec*. III 34–36).

[29] Dass Philon bei seinen Auslegungen biblischer Erzählungen sich von Motiven der Literatur beeinflussen lässt, zeigt insbesondere seine Auslegung von Gen 39 in *De Josepho*, die das Phaidramotiv aufnimmt. Vgl. hierzu u.a. BRAUN 1934. Vgl. auch die Untersuchungen von Erich S. GRUEN, die immer wieder auf die Aufnahme von Motiven und Themen griechisch-hellenistischer Literatur und Philosophie aufmerksam machen (E. S. GRUEN, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans* [Cambridge, MA 2002]; GRUEN 2002).

[30] Vgl. N. HOLZBERG, *Der antike Roman. Eine Einführung* (Darmstadt [3]2006), 20f.

zwar erst am Ende erwähnt, die Figur ist jedoch schon zuvor in der Schrift als besonders tugendhaft beschrieben worden.[31] Saras Schönheit spielt für die Erzählung, wie oben gesehen wurde, eine entscheidende Rolle und wird von Philon mehrfach hervorgehoben. Auch der Begründung der Reise nach Ägypten aufgrund der Notlage räumt Philon verhältnismäßig viel Raum ein.[32] Möglicherweise bietet auch Philons „Überschrift" zur Erzählung in *Abr.* 90, in der er nicht von einem König, der die Ehe bedroht, spricht, sondern von einem „mächtigen und unbeherrschten Mann" (δυνατοῦ καὶ ἀκρατοῦς ἀνδρός), eine Möglichkeit für die Assoziation in Richtung Romanliteratur.[33] Auch die beiden Motive des wunderbaren Eingreifens und der glücklichen Zukunft finden sich in Form des göttlichen Eingreifens und Strafens des ägyptischen Königs und der abschließenden Verheißung von Nachkommen. Mit einer solchen Verstärkung der bei seinem Lesepublikum möglicherweise bekannten Motive aus der Unterhaltungsliteratur werden Abraham und Sara in die Nähe antiker Helden und Heldinnen gerückt und damit ihr Vorbildcharakter verstärkt. Zudem bot die Romanliteratur den Lesenden die Möglichkeit der Identifikation mit dem Helden oder der Heldin. Durch diese erzählerischen Mittel erreicht Philon, dass die biblische Erzählung der Gefährdung Saras auch zu einer ethisch motivierten Erzählung über die Bewahrung des Paares und deren Treue wird.

Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle für die Darstellung der Figur Saras festhalten, dass diese in der Nacherzählung von Gen 12,10–20 durch die Fokussierung auf die Ehe und die Anlehnung an Motive der antiken Romanliteratur zum Vorbild für die Lesenden wird. Dieser Vorbildcharakter besteht freilich nicht darin, sie als selbstständige Frau zu zeigen, sondern gerade durch die Fokussierung auf die Ehe bleibt Sara immer auf ihren Mann Abraham bezogen. Dieses Bild Saras wird durch das Enkomion am Ende des Traktates *De Abrahamo* weiter ausgebaut.

2.2 Die Grabrede für Sara

Besonders deutlich wird der von Philon in der Schrift *De Abrahamo* auf Sara gelegte Fokus als idealer Ehefrau noch einmal in der Rede

[31] Vgl. *Abr.* 60.

[32] Vgl. *Abr.* 91f.

[33] Den Titel Pharao verwendet Philon nur im Allegorischen Kommentar, während er in der *Expositio Legis* und *De Vita Mosis* immer vom „König von Ägypten" oder nur dem „König" spricht. Vgl. zur Darstellung des Pharaos in Philons Schriften im Detail PEARCE 2012, 141–159.

Abrahams nach ihrem Tod.[34] Es handelt sich bei diesem Abschnitt um eine Komposition Philons. Der biblische Bezug ist möglicherweise durch Gen 23,2 gegeben, wo von der Trauer Abrahams um seine Frau berichtet wird. Philon nimmt das Trauern Abrahams als Anlass, Sara in Form einer lobenden Rede zu würdigen.

Seinem Charakter nach handelt es sich bei dem Lob auf Sara um eine Grabrede (λόγος ἐπιτάφιος/*laudatio funebris*), die in der römischen Literaturtheorie unter der Lobrede/Enkomion behandelt wurde.[35] Die ursprünglich allein auf Männer gehaltene Grabrede war im römischen Kontext ein Teil der Begräbniszeremonie. Sie wurde von einem nahen Verwandten auf dem Forum gehalten. Bei der *pompa funebris*, bei der die Ahnen in Form der *imagines* gezeigt wurden und in der anschließenden Grabrede gewürdigt wurden, ging es zuvorderst um die Präsentation des Prestiges der Familie vor der römischen Öffentlichkeit.[36] Ab etwa 100 v.Chr. gibt es Zeugnisse davon, dass auch Frauen diese Ehre zuteilwurde.[37] Die Tugenden der Frau werden in den enthaltenen Fragmenten von den Ehemännern oder nahen Verwandten als außergewöhnlich hervorgehoben. Im Zentrum stehen hierbei vor allem die Tugenden der Frauen als Ehefrauen und Mütter. Aus römischer Zeit sind drei Grabreden für Frauen fragmentarisch erhalten, die, wie Livneh gezeigt hat, Ähnlichkeiten zu der Grabrede Abrahams aufweisen. Die ausführlichste Rede ist die *Laudatio Turiae*,[38] die insbesondere für den zweiten Teil des philonischen Enkomions, das die Geschehnisse aus Gen 16 aufgreift, eine Parallele bietet.

Im ersten Teil des Enkomions in *Abr.* 245f. legt Philon einen Schwerpunkt darauf, dass Sara Abraham trotz aller Verluste und Gefahren begleitet hat. So lobt er zu Beginn die Liebe Saras zu ihrem Mann.[39] Hierfür verwendet er den innerhalb seines Werkes nur an zwei weiteren Stellen genannten Begriff φιλανδρία. In *QG* III 20 findet er sich ebenfalls für die Beschreibung der Liebe zwischen Sara und Abraham im Kontext von Gen 16. Allgemein äußert sich Philon hingegen in *Spec.* III 173 zur φιλανδρία:

---

[34] *Abr.* 245–254.

[35] Vgl. T. PAYR, „Art. Enkomion“, *RAC* 5 (1962) [331–343] 333.

[36] Vgl. E. FLAIG, *Ritualisierte Politik. Bd. 1. Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom.* Historische Semantik 1 (Göttingen / Bristol 2003), 49–68.

[37] Vgl. F. E. CONSOLINA, „Art. Leichenrede“, *RAC* 22 (2008) [1133–1166] 1146.

[38] Vgl. FLACH 1991, wo dieser neben der Übersetzung eine ausführliche Einleitung bietet.

[39] LIVNEH weist darauf hin, dass in griechischen und römischen Grabtafeln diese Betonung der Liebe üblich ist (vgl. LIVNEH 2016, 539).

> Wenn eine Frau erfährt, dass ihrem Mann Gewalt angetan wird, und wenn sie von dem Gefühl der Liebe zu ihrem Mann (φιλανδρία) überwältigt wird und von der aufsteigenden Leidenschaft gezwungen wird, soll sie nicht mehr, als es der Natur entspricht, männlich gesinnt und kühn werden (μὴ πλέον τῆς φύσεως ἀρρενούσθω θρασυμένη), sondern bleibe eine Frau, wenn sie hilft. Es wäre nämlich schlimm, wenn, weil sie den Mann von den Schmähungen (ὕβρις) befreien will, die Schmähungen auf sie selbst zurückfallen (ὑβρίζομαι) und das eigene Leben in Schmach (αἰσχύνη) und großer Schande (ὄνειδος) offenbar wird.[40]

Die Passage versteht unter φιλανδρία die Stärke der Liebe zu einem Ehemann, die sogar dazu führen kann, dass die Frau sich in der Öffentlichkeit für ihren gedemütigten Mann einsetzt. Allerdings sollte sich diese Liebe niemals außerhalb der für Frauen vorgesehenen Verhaltensnormen bewegen, wie Philon ebenfalls deutlich macht. Die Rolle der Ehefrau ist nach philonischem Verständnis keine Rolle in der Öffentlichkeit, sondern bleibt, wie es auch die historischen Schriften zeigen, auf das Haus begrenzt. So verurteilt er in der Schrift *In Flaccum* das Eindringen der Aufständischen in die jüdischen Häuser scharf, da dadurch das Leben der jüdischen Frauen, welches sich auf den häuslichen Raum beschränkte, verletzt wurde.[41] Während die Liebe zum Ehemann die Gefahr bergen kann, die Grenzen der Rolle als Frau zu überschreiten und eine aktive männliche Rolle zu übernehmen, besteht Saras Liebe zu Abraham darin, ihrem Ehemann stets zu folgen. Als Beleg greift Philon unterschiedliche Stationen aus der Abraham-Sara-Erzählung auf, wie das Zurücklassen der Verwandten, den Verzicht auf eine Heimat und die Hungersnot. Weder aus der biblischen noch der philonischen Erzählung in *Abr.* lässt sich allerdings die Bemerkung über die Teilnahme Saras an Kriegszügen erklären. Livneh vermutet daher eine Anspielung an römische Ehefrauen.[42] So wird über die Enkelin des Augustus, Agrippina, von den augusteischen Dichtern Sueton und Tacitus berichtet, dass sie ihren Ehemann Germanicus auf den Feldzügen begleitete.[43] Agrippina könnte damit als im Sinne der augusteischen Familienpolitik vorbildlich gezeichnet werden.[44] Dies würde dann auch auf Philons Darstellung von Sara zutreffen. Die enge Beziehung zwischen den Ehepart-

---

[40] *Spec.* III 173 (eigene Übersetzung).

[41] Vgl. *Flacc.* 89 „Was sie [die jüdischen Männer, A. d. V.] aber bedrückte, war […], daß sonst ihre Frauen eingeschlossen waren und nicht vor die Tür kamen, daß die Mädchen in ihren Kammern blieben und aus Scheu (αἰδώς), vor Männern zu erscheinen, sogar den nächsten Verwandten auswichen – nun aber kamen sie nicht nur Fremden vor Augen, sondern sogar solchen, die kriegerische Bedrohung mitbrachten“ (vgl. auch die Schilderungen in *Flacc.* 95).

[42] Vgl. LIVNEH 2016, 540.

[43] Vgl. Suet. *Cal.* 8,1; Tac. *Ann.* II 54.

[44] Vgl. LIVNEH 2016, 541.

nern wird durch die in *Abr*. 246 verwendete Bezeichnung Saras als κοινωνός noch weiter unterstrichen. Der Begriff wird von Philon an anderer Stelle zur Bezeichnung der Beziehung von Priestern oder Herrschern zu Gott verwendet.[45] Auch Mose wird als Partner Gottes bezeichnet.[46] Wenn Sara an dieser Stelle „nur" als Partnerin Abrahams genannt wird, welcher jedoch eine besondere Beziehung zu Gott hat, so ist dies, wie Niehoff anmerkt, nicht als eine Abwertung, sondern sogar als eine Aufwertung ihrer Person im Vergleich zur biblischen Darstellung zu verstehen, da Sara über Abraham an dieser besonderen Beziehung partizipiert.[47]

In *Abr*. 247 greift Philon dann ein Ereignis aus der Erzelternerzählung heraus, das er als besonderen Beweis von Saras Tugend ansieht. Es handelt sich hierbei um die Erzählung aus Gen 16, in der Sara ihrem Mann empfiehlt, mit ihrer Sklavin Hagar Kinder zu bekommen, da sie selbst bisher keine Kinder geboren hat. Sara hat in Philons Wiedergabe von Gen 16 dabei nicht nur, wie im biblischen Text, die Rolle der Initiatorin, sondern liefert in Form einer beratenden Rede sowohl eine Begründung für Abrahams sexuelle Beziehung zu Hagar als auch eine Rechtfertigung, warum Hagar, obgleich sie eine Sklavin und Ägypterin ist, geeignet ist.

Als Begründung für die Freigabe des Ehemanns an die Sklavin führt Sara die Erfüllung des Naturgesetzes (νόμος τῆς φύσεως) an und verwendet damit stoisches Gedankengut,[48] das auch von den römischen Kaisern als Argument in ihrer Gesetzgebung zur Ehe genutzt wurde.[49] Philon formuliert damit einen auch an anderer Stelle seines Werkes zu findenden Gedanken, dass eine Ehe ihr Ziel in der Zeugung von Nachkommen habe.[50] Der wahrscheinlich von Philon aus älteren Traditionen übernommenen Vorstellung des Naturgesetzes[51] liegt die Idee zugrunde, dass die Tora mit dem ungeschriebenen

---

[45] Vgl. *Spec.* I 131.221; *Flacc.* 10; *Legat.* 23.25.32. Vgl. zur Diskussion des Begriffs NIEHOFF 2004, 420.

[46] Vgl. *Mos.* I 155.

[47] Vgl. NIEHOFF 2004, 420.

[48] Vgl. hierzu u.a. Muson. *Diss*. 12. Vgl. zu Übereinstimmungen der Sexualethik Philons mit den Stoikern WENDLAND 1895, 34–38; BRAUN 1934, 64.

[49] Vgl. NIEHOFF 2018, 137. Zu den Ehegesetzen des Augustus als Teil einer moralischen Reform vgl. zusammenfassend EL MANSY 2015, 46–50.

[50] Vgl. u.a. *Ios.* 43, wo Philon Joseph gegenüber der Frau des Potiphar erklären lässt, dass in seinem Volk nicht die Lust (ἡδονή), sondern die eheliche Zeugung von Nachkommen das Ziel (τέλος) einer Heirat sei.

[51] HORSLEY 1978 kann aufgrund der selbstverständlichen Verwendung bei Philon und dem lateinischen Äquivalent bei Cicero schlüssig zeigen, dass beide wahrscheinlich auf ältere Traditionen zurückgreifen.

und immer gültigen Naturgesetz[52] übereinstimmt.[53] Wenn Philon durch Saras Worte die Zeugung von Nachkommen als Naturgesetz auslegt, so liegt die Betonung, anders als in der biblischen Erzählung, nicht mehr auf der Erfüllung der Kindesverheißung, sondern der Ordnungscharakter und das Leben nach dem Naturgesetz wird in den Vordergrund gestellt. Dies erklärt möglicherweise, dass Philon hier mit seinem an anderer Stelle dargestellten Eheverständnis, das einen solchen Fall nicht behandelt, bricht. So rechtfertigt die Unfruchtbarkeit Saras nach Philon zwar die Entlassung Abrahams aus der Beziehung, da für Philon das Entlassen einer Ehefrau, die unfruchtbar ist, als legitimer Scheidungsgrund gilt,[54] erklärt aber nicht, warum Sara weiterhin Abrahams legitime Ehefrau bleibt. Möglicherweise ist hier für Philon entscheidend, dass Hagar Saras Sklavin ist und bleibt und lediglich als „Instrument" gesehen wird, um der Ehe der Erzeltern zum Ziel zu verhelfen.

Dass ein Verzicht auf den Ehemann aufgrund der Kinderlosigkeit auch in der römischen Gesellschaft als Eigenschaft einer vorbildlichen Ehefrau gerühmt werden konnte, kann in der Grabrede *Laudatio Turiae* gesehen werden. Der Ehemann lobt seine Frau dafür, dass sie die Scheidung angeboten hat, um ihm die Möglichkeit zu geben, mit einer anderen Frau Nachkommen zu zeugen.[55] Philons Darstellung stimmt mit der Beschreibung der römischen Grabrede dahingehend überein, dass beide Ehefrauen durch den Verzicht auf das alleinige Recht auf den Ehemann die Anerkennung ihrer Männer erlangen.[56] Zudem verbindet die beiden Zeugnisse die Vorstellung, dass eine Ehe primär der Zeugung von Nachkommen dient. Doch gibt es zwischen beiden Texten auch entscheidende Differenzen. Während der Ehemann von Turia ihr Angebot nicht annimmt, gehorcht Abraham Sara und zeugt mit deren Sklavin Hagar einen Nachkommen. Das Kind der beiden soll jedoch durch Adoption (θέσει δὲ πάντως ἐμά)[57] zum Nachkommen von Sara und Abraham werden. Dieses von Philon Sara in den Mund gelegte Vorhaben weicht nun deutlich vom Text der LXX ab, nach dem das gezeugte Kind zwar Abrahams, aber nicht Saras Kind ist.[58] Dass Philon an dieser Stelle die hebräische Tradition aufnimmt, nach der durch die Verbindung von Abraham und

---

[52] Vgl. zum Verständnis des Naturgesetzes bei Philon den Beitrag von Maximilian Forschner in diesem Band.

[53] Vgl. *Opif*. 13.171; *Spec*. III 181; *Mos*. II 48.

[54] Vgl. *Spec*. III 35.

[55] Vgl. *Laudatio Turiae* 31f.

[56] Vgl. LIVNEH 2016, 546.

[57] *Abr*. 250.

[58] Vgl. Gen 16,2.

Hagar auch Sara ein Nachkomme entsteht, ist unwahrscheinlich.[59] Vielmehr scheint es, dass Philon an dieser Stelle, die rechtlichen Fragen hinten anstellend, die Tugendhaftigkeit der beiden Ehepartner hervorheben möchte, die auch unter widrigsten Umständen das Naturgesetz erfüllen wollen. Daher betont Philon durchgehend die Tugendhaftigkeit beider Ehepartner: Während Abraham nur bis zur Schwangerschaft zu Hagar geht und darin zeigt, dass er sich von körperlichen Begierden nicht beherrschen lässt, hegt Sara keine Eifersucht gegen Hagar und zeigt auf diese Weise, dass sie ebenfalls allein durch die Vernunft geleitet ist.[60] Auf den Status des geborenen Kindes wird im Text nicht weiter eingegangen, sondern auf die Nachricht der Geburt des Kindes von Hagar folgt sogleich die bei den Lesenden der Schrift bereits bekannte Tatsache, dass auch Sara und Abraham einen legitimen Nachkommen bekamen.[61]

Abschließend kann festgehalten werden, dass die Gestaltung der Grabrede, wie auch schon Philons Wiedergabe von Gen 12,10–20, Saras Tugenden als ideale Ehefrau aufzeigen soll. Durch die gewählte Form der Grabrede und die geprägten Topoi wird zudem erkennbar, wie sehr Philon hierbei auf Vorstellungen der idealen Ehefrau in seiner Umwelt zurückgreift.[62]

3. Die Funktion Saras in der allegorischen Auslegung *Abr*. 99–106

An die Nacherzählung von Gen 12,10–20 schließt sich die einzige allegorische Auslegung in der Schrift an, in der die Figur Saras gedeutet wird. Philon bezieht sich hierzu auf eine allegorische Deutung dritter, die über die Etymologie der Namen den Charakter der biblischen Akteure erklärt. Vor die eigentliche etymologische Auslegung stellt Philon in *Abr.* 99 jedoch schon die allegorische Deutung der Figur Sara als Tugend (ἀρετή), um diese dann erst im Folgenden anhand der Etymologie des hebräischen Wortes zu bestätigen. Die etymologische Deutung Saras als Tugend ist an dieser Stelle vor al-

[59] Vgl. NIEHOFF 2004, 421.

[60] Ebenso wie in der Nacherzählung von Gen 12,10–20 die Darstellung Abrahams durch Philon von allen ambivalenten Zügen befreit wird, so geschieht dies hier nun mit der Figur Saras, deren Eifersucht auf Hagar nicht nur ausgelassen, sondern ausdrücklich verneint wird.

[61] An anderer Stelle wird jedoch durch Philon deutlich gemacht, dass Hagars und Abrahams Sohn Ismael gerade kein legitimer Nachkomme Abrahams ist. Vgl. hierzu ausführlich NIEHOFF 2001, 24–27.

[62] Vgl. LIVNEH 2016.

lem darauf gerichtet, Philons Verständnis der Ehe zu entfalten, und vertieft damit den zuvor im narrativen Abschnitt gesetzten Schwerpunkt. Dies geschieht auf allegorischer Ebene, indem die Ehe der beiden Erzeltern als die Verbindung von Tugend und Geist gedeutet wird. Die Tugend (Sara) übernimmt hierbei den beratenden Part, während der Geist (Abraham) die Ratschläge der Tugend empfängt.[63] Während dieses Verhältnis der Ehepartner in dem zuvor von Philon behandelten Text aus Gen 12 keinen Anhaltspunkt hat, spiegelt die gerade behandelte Bearbeitung von Gen 16 im Zuge des Enkomions in gewisser Weise dieses Verhältnis wider:[64] Hier ist es Sara, die Abraham den Vorschlag unterbreitet, und Abraham ist derjenige, der ihren Vorschlag bewundernd annimmt.[65] Im Kontext der Grabrede findet jedoch letztlich kein Rollentausch statt, wie ihn Philon in der allegorischen Auslegung schildert. Die Verkehrung der männlichen und weiblichen Rolle innerhalb der allegorischen Deutung bedarf nach Philon einer Erklärung, weshalb er in *Abr.* 101f. in sehr komprimierter Form seine Vorstellung der Genderrollen erläutert. Da in der allegorischen Auslegung die weibliche Tugend den aktiven Teil übernimmt, indem sie berät, während der dem grammatischen Geschlecht nach männliche Geist (νοῦς) passiv bleibt,[66] schlussfolgert Philon, dass nicht das grammatische Geschlecht ausschlaggebend sei, sondern dem Wesen nach die Tugend männlich sei, während der Geist trotz des grammatisch maskulinen Geschlechts dem Wesen nach weiblich ist. Die Tatsache, dass das biologische und/oder grammatische Geschlecht nicht mit der Genderrolle auf allegorischer Ebene übereinstimmen muss, entfaltet Philon auch an anderer Stelle und begründet dies dort ausführlich.

Insbesondere in den Traktaten *Opif.* und *Leg.* I–III erläutert er sein Verständnis von männlich und weiblich. Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet in beiden Traktaten die zweifache Überlieferung des Schöpfungsberichtes. So wird in Gen 1,26 der himmlische bzw. geistige Mensch geschaffen, der als völliges Abbild Gottes keine Gestalt hatte und daher als asexuelles Wesen bezeichnet werden könnte. Allerdings bedeutet dies, was die Eigenschaften angeht, dass diesem Menschen männliche Eigenschaften zugeschrieben werden.[67] Erst

[63] Vgl. *Abr.* 101.

[64] Vgl. *Abr.* 247–254.

[65] Vgl. *Abr.* 253.

[66] Philon vertritt in seinen Schriften die Ansicht des Aristoteles, dass das weibliche Geschlecht gegenüber dem männlichen minderwertig sei. Vgl. hierzu MATTILA 1996, 119.

[67] Colleen Conway spricht daher bei dem Menschen des ersten Schöpfungsberichts von einem asexuell-männlichen Wesen (vgl. CONWAY 2003, 490).

infolge der Bildung des Menschen als Kunstwerk in Gen 2,7 kommt es zu einer Differenzierung in männlich und weiblich. Männlich wird dabei von Philon mit dem Geist und dem Verstand (νοῦς/λόγος) gleichgesetzt,[68] welche sich auf das Göttliche hin orientieren, während das Weibliche mit der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις) verknüpft wird, die sich an der wahrnehmbaren Welt ausrichtet.[69] Unter Männlichwerden versteht Philon in seinen Schriften, bezogen auf Männerfiguren, das Streben nach Tugend, während ein Weiblichwerden (γυναικέω) die Orientierung des Menschen allein an der wahrnehmbaren Welt beschreibt. Diese Möglichkeit des Genderrollentausches beschreibt Philon innerhalb der Schrift *De Abrahamo* nicht nur in Bezug auf Sara und Abraham, sondern auch in seiner Paraphrase von Gen 19. Hier spricht er über die Sodomiter, die das Naturgesetz missachten, wenn sie homosexuelle Beziehungen führen, da dann ein Mann die passive weibliche Funktion übernimmt. Diese Männer bezeichnet Philon als verweiblicht.[70] Auch bei Frauen wird das Überschreiten der Gendergrenze, das Männlichwerden, negativ beurteilt. So kritisiert Philon das Männlichwerden der Ehefrau in *Spec.* III 174, wie oben gesehen wurde, heftig. Eine Ausnahme in Bezug auf die Möglichkeit, „männlich" zu werden, bilden Jungfrauen (παρθένος). Hierunter fallen auch Frauen, die unfruchtbar sind oder sich jenseits der Menopause befinden. Die Figur Sara bietet sich somit aufgrund ihrer Kinderlosigkeit auf allegorischer Ebene an, als den Eigenschaften nach männlich gedeutet zu werden. In der Beziehung zu Abraham kann es so auf allegorischer Ebene zu einer Art Rollenverkehrung kommen. Sara übernimmt als Tugend die aktive Rolle und fördert den Geist des „Ehepartners" Abraham. Möglich ist diese Verkehrung der Genderrollen jedoch nur, weil Sara als unfruchtbare bzw. alte Frau keine Lust empfindet und damit als asexuelle Figur (mit männlichen Eigenschaften) in Bezug auf ihre geistigen Möglichkeiten den Männern gleichgestellt oder sogar übergeordnet werden

[68] *Leg.* II 23f., *Opif.* 165. Vgl. MATTILA 1996, 105f. und CONWAY 2003, 490f.

[69] Vgl. *QG* IV 15 u.a. Während in Philons Auslegung der Schöpfungserzählungen die platonische Unterscheidung von intelligibler und wahrnehmbarer Welt grundlegend ist, so findet sich, wie SLY 1990, 102, gezeigt hat, die von Philon im Zuge der Schöpfungserzählungen vorgenommene Beschreibung der Kategorie weiblich als auf die wahrnehmbare Welt ausgerichtet, gerade nicht bei Platon.

[70] Vgl. *Abr.* 136. Auch an dieser Stelle wird deutlich, dass für Philon der einzig legitime Grund für den Geschlechtsverkehr die Zeugung von Kindern ist. Homosexuelle Beziehungen dienen für Philon daher nur dem Lustgewinn und damit der Steigerung körperlicher Begierde.

kann.[71] Zu betonen ist zudem, dass diese Rollenverkehrung nur auf der allegorischen Ebene möglich und legitim ist, während eine Rollenvertauschung auf narrativer Ebene in dieser expliziten Form nicht denkbar ist. Dies gilt auch für Sara, die auf narrativer Ebene als vorbildliche Ehefrau dargestellt wird, die ihrem Mann bedingungslos nachfolgt. Zu beachten ist jedoch, dass auch auf allegorischer Ebene die Figur der Tugend als beratende Stimme eine dienende Funktion für die Entwicklung des Verstandes behält und damit von Philon in ihrer Beziehung zum Geist (Abraham) gerade nicht als selbstständige Figur geschildert wird.

Im zweiten Teil der allegorischen Betrachtung (*Abr.* 103–106) zu Gen 12 arbeitet Philon mit der etymologischen Bedeutung Saras als Herrscherin und Tugend weiter. Als Figur der Tugend wird sie nun der Figur des Königs von Ägypten, der für den körperliebenden Geist steht (νοῦς φιλοσώματος), entgegengestellt. Der Körperliebe, die sich in einem unbeherrschten, zügellosen und ungerechten Verhalten äußert, steht das tugendhafte Verhalten entgegen, das sich in Standhaftigkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit äußert. Vergleichbare Gegenüberstellungen der Tugenden und Laster findet sich bei Philon häufig. Die sexuelle Konnotation insbesondere bei der Gegenüberstellung der Begriffe ἀκολασία (Ungezügeltheit) und ἀκράτεια (Unbeherrschtheit) gegenüber ἐγκράτεια (Standhaftigkeit) und σωφροσύνη (Besonnenheit) ist hierbei häufig anzutreffen. Allerdings beziehen sich die Tugenden und Laster aufgrund ihrer Auswirkungen für die jeweilige Figur immer auf die gesamte Lebensführung.[72] Im Unterschied zur etymologischen Deutung in *Abr.* 101f. deutet Philon nun den Erzählfaden von Gen 12,10–20 allegorisch als Kampf zweier Kräfte in der Seele, bei dem die Tugend als Siegerin hervorgehen sollte. Damit wird implizit die etymologische Deutung Saras als Herrscherin noch einmal aufgenommen. Im Unterschied zur Deutung Saras in *Abr.* 101f. wird die Figur der Tugend in diesem zweiten Abschnitt der allegorischen Auslegung nicht in Bezug auf Abraham bzw. dessen allegorische Figur dargestellt. Innerhalb der Schrift *De Abrahamo* ist dies jedoch die einzige Stelle, an der Sara nicht auf ihre Beziehung zu Abraham reduziert wird.

---

[71] Vgl. hierzu R. A. BAER, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, ALGJ 3 (Leiden 1970), 51–55; SLY 1990, 71–89; J. E. TAYLOR, *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria. Philo's „Therapeutae" Reconsidered* (Oxford 2009), 250.

[72] Vgl. z.B. *Prob.* 159, wo Philon davon spricht, dass diejenigen, die ihr zügelloses Verhalten gegen Besonnenheit eintauschten, wahrhaft frei wären.

4. Hagar: Sklavin und Ägypterin

4.1 Hagar als ein „Werkzeug“ zur Tugenddarstellung Saras

In seiner Schrift *De Abrahamo* erwähnt Philon die Figur Hagars im biblischen Erzählzusammenhang, wie bereits erwähnt, gar nicht. Erst im Zuge des Enkomions findet sie in der Zusammenfassung von Gen 16 als namenlose ägyptische Sklavin Saras Erwähnung. Als solche erfährt sie jedoch eine auf den ersten Blick durchaus positive Bewertung. Die zuvor als tugendhaft und vorbildlich beschriebene Sara bürgt für ihren edlen Charakter und macht aus der Sklavin nicht nur eine dem Geist nach Freie; auch die Bezeichnung „edel“ (εὐγενής)[73] wird Hagar zuteil und wertet sie als positive Figur, da von Philon meist Figuren als edel bezeichnet werden, die sich an die Tora halten.[74] Weiter kennzeichnet diese Eigenschaft große Figuren wie Joseph oder Mose.[75] So wird an dieser Stelle aus der Ägypterin eine Frau, die den Lebensstil der Hebräer gewählt hat.[76] Die Figur Hagars wird durch die Darstellung, die Philon Sara in den Mund legt, sehr positiv gewertet. Gleichwohl scheint Philon darauf zu achten, dass nicht der Eindruck entsteht, Hagar wäre eine Proselytin. Zudem wird ihr Sklavinnenstand nicht aufgehoben. Es scheint, dass Philon seine Darstellung sehr genau austariert, um Hagar als eine zwar in bestimmter Hinsicht integrierte, aber nicht voll dazugehörige Figur zu zeichnen.[77] Hagar bleibt eine Sklavin nicht-jüdischer Herkunft, deren mit Abraham gezeugter Nachkomme Ismael daher kein legitimer Erbe ist.[78] Gleichzeitig muss jedoch deutlich gemacht werden, dass von ihr als fremder Frau keine Gefahr ausgeht, Abraham zur Idolatrie zu verführen und so seine Gotteserkenntnis zu beeinträchtigen.[79]

---

[73] *Abr.* 251.

[74] Vgl. z.B. *Spec.* I 51; IV 182; *Virt.* 222.

[75] Vgl. *Ios.* 4; *Mos.* I 18.

[76] Vgl. EL MANSY 2015, 215, die in der durch Philon erwähnten Probezeit Hagars ihre Bewährung in der hebräischen Lebensweise in Form der Rituale, Gebräuche und Sitten sieht und daher ein Bildungsaspekt, wie er auch im Falle der übrigen von Philon dargestellten Proselyten anklingt.

[77] Die Bezeichnung Hagars als Figur „on the borderline“ (P. BORGEN, „Some Hebrew and Pagan Features in Philo’s and Paul’s Interpretation of Hagar and Ishmael“, in: P. BORGEN / S. GIVERSEN [Hg.], *The New Testament and Hellenistic Judaism* [Peabody, MA 1997] [151–164] 154) ist daher sehr passend.

[78] S. hierzu NIEHOFF 2001, 25. „The distinction between a Jew by birth and a Jew by life-style […] enabled Philon to argue that Hagar had become Jewish by personal choice.“

[79] Vgl. *Spec.* III 29. Ausführlich setzt sich EL MANSY 2015, 185–216, mit der Bewertung exogamer Ehen bei Philon auseinander. Sie kommt hierbei zu dem Schluss, dass Philon diese befürworten kann, wenn „die involvierten fremden Personen sich zum

Dass diese Gefahr nicht besteht, bestätigt Philon im Folgenden dadurch, dass Abraham sich von Hagar fernhält, als sie schwanger ist. Eine eigenständige Rolle kommt Hagar in *De Abrahamo* nicht zu. Sie dient im erwähnten Erzählzusammenhang der Grabrede allein dazu, Saras Plan zur Zeugung von Nachkommen umzusetzen. Mit der abschließenden Bemerkung, dass Sara und Abraham doch noch ein eigenes Kind bekommen, wird das Kind Hagars und Abrahams als Nachkomme nicht mehr benötigt und eine Diskussion um seine Legitimität als Nachkomme erübrigt sich für Philon.[80]

Die Fokussierung auf die vorbildliche Ehe zwischen Sara und Abraham, die sich an den besprochenen Stellen zeigt, könnte auch eine Erklärung dafür sein, warum die Figur der Hagar im ursprünglichen Erzählzusammenhang von Philon nicht erwähnt wird und nur am Schluss im Kontext des Lobes auf die ideale Ehefrau genannt wird. Denn die Lesenden wissen, wenn sie das Enkomion auf Sara lesen, bereits, dass Abraham und Sara einen Nachkommen hatten. Dies nimmt dem Plan Saras und seiner Durchführung die Brisanz. Der Darstellung einer vorbildlichen Ehe ist sicher auch Philons Auslassung von Gen 21 geschuldet. Wie gezeigt wurde, spricht er Sara sogar von jedem Verdacht der Eifersucht gegen andere Frauen frei (*Abr.* 249; 251).[81]

Der zwar positiven, aber dennoch stark marginalisierten Rolle Hagars in *De Abrahamo* steht ihre bedeutendere Rolle in der allegorischen Deutung in dem Traktat *De congressu eruditionis gratia* gegenüber, auf die am Ende dieses Beitrags noch kurz hingewiesen werden soll.[82]

Gott Israels bekennen und nach den jüdischen/judäischen Gesetzen leben" (dies., 216), diese aber verurteilt, wenn es durch die Verbindung zur Abkehr von der jüdischen Lebensweise kommt.

[80] Vgl. hierzu ausführlich NIEHOFF 2001, 27.

[81] Auch in dem allegorischen Traktat *Congr.* 180 betont Philon, dass es zwischen den beiden Frauen nicht zu der für Frauen typischen Eifersucht gekommen sei. In *Spec.* I 108; III 27 bezeichnet Philon die Eifersucht als typisch weibliche Leidenschaft, die dann zwischen zwei Frauen entsteht, wenn der Mann sich eine zweite oder andere Frau nimmt.

[82] Im Kontext vergleichender Darstellungen stellt sich auch immer die Frage, ob eine Entwicklung der Personen im Werk Philons ausgemacht werden kann. Da mit dieser Frage jedoch immer die in der Forschung kontrovers diskutierte Frage nach der Entstehungsreihenfolge der philonischen Schriften verknüpft ist, die an dieser Stelle nicht bearbeitet werden kann, lohnt es sich meines Erachtens eher, die Differenzen in der Darstellung der Figuren im Blick auf die unterschiedliche Ausrichtung bzw. das unterschiedliche implizierte Lesepublikum zu analysieren.

4.2 Die allegorische Deutung Hagars als enzyklische Bildung

Ausführlich beschäftigt sich Philon mit der Bedeutung Hagars für Abrahams Weg zur Tugend in seinem Traktat *De congressu eruditionis gratia,* in dem er Gen 16,1–4 allegorisch auslegt. Anders als die *Expositio Legis*, die durch paraphrasierende Wiedergabe des biblischen Textes eine systematische Darstellung des Pentateuchinhalts bieten sollen, setzen die allegorischen Kommentare wie *Congr.* bei den Lesenden voraus, dass diese die Inhalte des biblischen Textes schon kennen und auch mit der allegorischen Auslegung von Texten vertraut sind. Anhand weniger biblischer Verse oder kurzer biblischer Episoden wird dann ein Thema entfaltet und universal gedeutet. In der Schrift *Congr.* wird das Thema Bildung und Erwerb der Tugend anhand von Gen 16,1–4 entfaltet. Auf Abrahams Weg zur Tugend kommt beiden Frauen, Hagar und Sara, eine entscheidende Rolle zu. Hagar ist hier Symbol der enzyklischen Bildung,[83] während Sara die Figur der Weisheit verkörpert. Letztere schickt Abraham als erstes zu ihrer Sklavin, der enzyklischen Bildung,[84] da er für eine Verbindung mit der Weisheit noch nicht bereit ist.[85] Hagar nimmt als enzyklische Bildung eine unverzichtbare Rolle auf Abrahams Weg zur Tugend ein.[86] Dennoch bringt Philon die Begrenztheit ihrer Erziehung Abrahams deutlich zum Ausdruck: Die Bildung, die Hagar vermitteln kann, bleibt auf die wahrnehmbare Welt beschränkt.[87] Während in *De Abrahamo*, wie Maren Niehoff zeigt, vor allem der Status als Sklavin es verhindert, dass Hagars Kind als legitimer Erbe akzeptiert werden kann,[88] so betont Philon in der Schrift *Congr.* Hagars ethnische Herkunft als Ägypterin stärker.[89] So sind der personifizierten enzyklischen Bildung, besonders aufgrund ihrer Herkunft (γένος), ihrer Erkenntnisfähigkeit Grenzen gesetzt.

Es scheint daher, dass Hagars Belehrung aufgrund der Herkunft aus einem Land, das auf die sinnliche Wahrnehmung beschränkt ist, immer den Lehren durch die Weisheit untergeordnet sein wird, da

---

[83] Vgl. hierzu auch PEARCE 2012, 170–177.

[84] Zu Philons Bildungsbegriff vgl. F. OERTELT, „Vom Nutzen der Musik. Ein Blick auf die Funktion der musikalischen Ausbildung bei Philo von Alexandria", in: A. STANDHARTINGER / H. SCHWEBEL / F. OERTELT (Hg.), *Kunst der Deutung, Deutung der Kunst: Beiträge zu Bibel, Antike und Gegenwartsliteratur. FS S. von Blumenthal*. Ästhetik – Theologie – Liturgik 45 (Berlin 2007) [51–62] 51f.

[85] Vgl. *Congr*. 12.

[86] Vgl. *Congr*. 24.

[87] Vgl. *Congr*. 20; vgl. auch *Congr*. 22, wo Hagar als Figur zwischen Fremden und Stadtbewohner*innen bezeichnet wird (μεθόϱοι ξένων καὶ ἀστῶν).

[88] Vgl. NIEHOFF 2001, 26f.

[89] Vgl. *Congr*. 1.

sie auf die wahrnehmbare Welt beschränkt bleibt. Abrahams Ziel muss daher sein, den Bildungsgrad der enzyklischen Bildung zu überwinden und zur Weisheit zu gelangen. Die Verstoßung Hagars mit ihrem Kind wird auf allegorischer Ebene dann von Philon als Zeichen der Überwindung und Weiterentwicklung Abrahams interpretiert.

5. Die Darstellung der beiden Frauen Sara und Hagar in *De Abrahamo* – ein Fazit

In der Untersuchung ausgewählter Stellen aus *Abr.* wurden in diesem Beitrag die Rollen der Figuren Sara und Hagar erörtert. Für die Figur Saras konnte gezeigt werden, dass sie innerhalb der nacherzählenden Passagen von Gen 12 und der Grabrede nicht als eigenständige Figur, sondern immer nur in ihrem Bezug zu Abraham dargestellt wird. Ihre Figur wird somit von Philon dazu genutzt, die ideale Ehe zwischen Abraham und Sara darzustellen. Dies wurde nicht nur in der Auswahl und Bearbeitung von Gen 12 erkennbar, in der Philon besonders betont, dass Sara keine Beziehung mit dem Pharao hatte und durch Gottes Eingreifen die Ehe (!) gerettet wurde. Auch die Grabrede zeichnet Sara in erster Linie als vorbildliche Ehefrau. In diese vorbildliche Darstellung wird dann von Philon die im Blick auf die Ehe eher brisante Erzählung aus Gen 16 eingebunden. Die Einfügung von Gen 16 an dieser späten Stelle ermöglicht Philon, die außereheliche Beziehung Abrahams als besonderen Beweis der Tugend Saras und der Liebe zu ihrem Mann rückblickend zu behandeln. Der erste Teil der allegorischen Auslegung in *Abr.* 99–102 beschreibt Sara ebenfalls in ihrer Beziehung zu Abraham und verstärkt damit die Deutung, dass Sara „nur" in ihrer Beziehung zu Abraham eine Funktion zukommt. Dennoch wurde auch erkennbar, dass der Figur Sara in der allegorischen Deutung eine wesentlich bedeutendere Funktion innerhalb der Beziehung zukommt als auf narrativer Ebene, da sie die aktive (männliche) Rolle übernimmt und damit die biologischen Geschlechter umgekehrt werden. Doch trotz dieser Genderrollenverkehrung bleibt letztlich die dienende Funktion Saras auch hier erhalten.

In der starken Fokussierung auf die Ehe zwischen Abraham und Sara innerhalb der Schrift *Abr.* kann auch der Grund für die Marginalisierung der Figur Hagar gesehen werden, die lediglich im Rahmen der Grabrede erwähnt wird. Trotz positiver Deutung kommt ihr dabei lediglich die Funktion zu, die Tugendhaftigkeit Saras (und Abrahams) noch stärker hervorzuheben.

Schrift – Orakel – Prophetie

Matthias Adrian

In *De Abrahamo* ist verschiedentlich, z.T. geradezu beiläufig die Rede von Orakelsprüchen (χρησμοί). Diese Ausdrucksweise, die sich bei Philon auf die heiligen Schriften in ihrer Gesamtheit bezieht, scheint vor dem Hintergrund paganer Auffassungen von Mantik und Orakelkult erklärungsbedürftig. Philon macht breiten Gebrauch von der Semantik, um seiner intendierten Leserschaft die heilige Schrift als verlässliche Quelle wahrer Gottesworte nahezubringen. Diese Vermittlungsleistung scheint ihm auch angesichts konkurrierender Entwürfe jüdischer Prophetie vonnöten.

1. Heilige Schriften als Orakelbescheide

Das semantische Netz von Orakelwesen, Divination oder Mantik und Prophetie, spannt sich breit über das Gesamtwerk Philons. Wie die damit verbundenen Phänomene bewertet werden, hängt nicht selten davon ab, wem sie zugeordnet werden. Grundlegend wird im Rückgriff auf die Autorität Moses klargestellt:

> In der Erkenntnis nun, dass nicht in letzter Linie auch die Wahrsagekunst dazu beiträgt, die ziellos dahinlebende Menge auf Abwege zu leiten (εἰς ἀνοδίαν μαντικήν), verbietet er deren Anwendung in jeder Form und weist alle, die ihr huldigen, die Opferer und Sühnepriester, die Vogelschauer und Zeichendeuter, die Beschwörer und die Künder von Vorbedeutungen (θύτας, καθαρτάς, οἰωνοσκόπους, τερατοσκόπους) aus dem Bereiche seiner Staatsordnung (*Spec.* I 60).[1]

Dem entspricht die Darstellung Bileams als betrügerischer „Seher" (μάντις: *Mos.* I 276 u.ö.), die von Num 22–24 abweicht.[2] Dieser sei „in

[1] ÜS Philons (außer *Abr.*) hier und im Weiteren nach COHN u.a. 1962. Die biblische Grundlage dafür ist Lev 19,26.31; 20,27; Dtn 18,10.11. Mit „Zeichen-, Vogel- und Opferschauern und allen, die sich sonst mit der Mantik befassen" (μαντικὴν ἐκπονοῦσι: *Spec.* IV 48), rechnet Philon auch an späterer Stelle ab (vgl. 48–52). Die Oneiromantie, eine auf Träumen und ihrer Deutung beruhende Form der Mantik, erwähnt Philon aus nachvollziehbaren Gründen nicht: Joseph, der von Philon im gleichnamigen Traktat als Politiker par excellence dargestellt wird, ist damit begabt.

[2] AT-Stellen werden nach der LXX angegeben und zitiert.

alle Arten der Wahrsagekunst eingeweiht" (ἐμεμύητο τὰ μαντικῆς: 263) gewesen und habe als „angesehener Prophet" Dürren, Seuchen, deren Heilungen und vieles mehr „scheinbar vorhersagen" (προθεσπίζειν δοκῶν: 266) können.[3] Er wird jedoch als stumpfsinniger „Zauberer" (μάγος: 276) entlarvt. Philon bringt Mantik und Magie in Gegensatz zur wahren Prophetie, für die exemplarisch Mose steht.[4] Der Alexandriner ist aber nicht gänzlich auf die negative Konnotation des mantischen Begriffsfeldes festgelegt, an anderer Stelle ist vergleichend von „guten Sehern" (ἀγαθοὺς μάντεις: *Cher*. 34) oder beiläufig von persönlichen Vorahnungen (μαντεύεται…ἡ ψυχή μου: *Ios*. 106; 182) die Rede. Auch an anderen Stellen wird geprägtes Vokabular verwendet: Wie selbstverständlich wird biblische Prophetie mit griechisch-römischen Vorstellungen von Divination und Inspiration in Verbindung gebracht, wenn so die Schriften des Pentateuch erschlossen oder beworben werden können (vgl. *Mos*. II 188).[5] Genauso unbefangen speist Philon pagane Begrifflichkeiten in biblische Kontexte ein, wie an seiner Verwendung von χρησμός erkennbar wird, was mit „Orakelbescheid" oder „-spruch" wiederzugeben ist.[6]

In Philons Gesamtwerk kommt der Ausdruck 143mal vor, davon am häufigsten in *Mos*. I/II (27mal), immerhin siebenmal in *Abr*. Philon bezeichnet den Inhalt der heiligen Schriften als χρησμοί – und zwar den gesamten Inhalt: Er ist überzeugt, dass „alles, was in den heiligen Büchern aufgezeichnet ist, durch ihn [Mose] mitgeteilte göttliche Orakelsprüche sind" (πάντ᾽ εἰσὶ χρησμοί, ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται, χρησθέντες δι᾽ αὐτοῦ: *Mos*. II 188). Gemeint sind demnach nicht nur bestimmte Aussprüche, wie der Ausdruck nahe-

---

[3] Mysterienterminologie (hier μυέω) spielt bei Philon in die Semantik von Divination und Mantik hinein, siehe etwa *Cher.* 49. Christoph Riedweg zufolge bedient sich Philon der Mysteriensprache in metaphorischer, uneigentlicher Weise: „Die ‚Einweihung' muß über schriftliche Texte erfolgen – genauer: Die ‚Einweihung' geschieht für Philon in irgendeiner Form der Auseinandersetzung mit dem Pentateuch und andern [sic] Schriften des Alten Testaments" (RIEDWEG 1987, 73). Auch die Prophetie ist eng an die Autorität der heiligen Schriften gebunden. Zur Funktion der Mysterienterminologie in *Abr.* siehe auch S. 8f. von Daniel Lanzingers Einführung in diesem Band.

[4] Vgl. *Spec.* I 65.

[5] Philon partizipiert an allgemeinen Auffassungen von Mantik, wie sie vor ihm von Cicero und nach ihm von Plutarch wiedergegeben wurden. „When he [Philo] turns to describe prophecy, he has recourse to popular Greco-Roman views of oracular prophecy, such as Cleombrotus' explanation of Delphic inspiration in *De defectu oraculorum*. Therefore, while Philo recognizes the underlying unity between his own experience and that of the prophets, he shapes them differently in his accounts. His is the ecstasy of the inspired poet, theirs of oracular prophets" (LEVISON 1995, 288; vgl. LEVISON 2002, 171–176; zudem GUNKEL u.a. 2014 und TIMMERS 2014).

[6] LSJ: „oracular response, oracle".

legen würde, sondern die Gesamtheit der fünf Bücher Mose.[7] Der, durch den sie ausgesprochen – und nicht zuletzt kodifiziert – werden, ist Mose selbst. Entsprechend dieser Auffassung werden die χρησμοί in *De Abrahamo* in einer gewissen Bandbreite von Bedeutungen angeführt: In *Abr.* 50 heißt es über Gott in Bezug auf die drei Patriarchen: „[E]r hielt sie – wie auch die Orakelsprüche offenbaren (καθάπερ δηλοῦσιν οἱ χρησμοί) – wegen des Übermaßes an Tugenden, mit denen sie ihr Leben gestalteten, für würdig, an seiner Benennung Anteil zu haben". Dies bezieht sich auf die Selbstvorstellung Gottes im Rahmen des Auftrages, den dieser Mose im brennenden Dornbusch gibt: „So sollst du zu den Israeliten sagen: ‚Der Herr, der Gott eurer Väter, Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt'" (Ex 3,15). Philon deutet im Anschluss die drei Erzväter als edle „Charaktertypen der Seele" (52), die auf ihre jeweilige Weise nach dem Guten strebten, nämlich durch Belehrung, Naturbegabung und Einübung. Die weiteren Erläuterungen münden in die Feststellung: „[F]olglich bezieht sich auch der in den Orakelsprüchen (ἐν τοῖς χρησμοῖς) offenbarte ewige Name auf die drei nicht als Menschen, sondern vielmehr als die genannten Optionen" (54). Zu den Orakelsprüchen gehört hier somit die wörtliche Selbstmitteilung Gottes an seinen Propheten Mose, die mit dem Auftrag in Verbindung steht, sie dem Volk (Israel) auszurichten. Den Offenbarungsgehalt erschließt Philon durch allegorische Deutung, wie er es auch in der folgenden Erwähnung mosaischer χρησμοί tut: Die an Israel gewandte dreifache Bezeichnung „als ‚königlich', ‚Priesterschaft' und ‚heiliges Volk'" (*Abr*. 56) geht auf Ex 19,6 zurück: „Ihr aber sollt für mich ein königliches Priestergemeinwesen und ein heiliger Volksstamm sein." Der Kontext von Ex 19,3–8 ist folgender: Mose steigt auf den Berg Gottes, Gott ruft ihn und beauftragt ihn, die nachfolgenden Worte dem „Haus Jakob und den Israeliten zu vermelden" (Ex 19,3). Die Rede Gottes wird mit einer nochmaligen Aufforderung, sie den Israeliten weiterzusagen, abgeschlossen (V. 6). Mose geht zurück, ruft die Ältesten des Volkes herbei „und legte ihnen alle diese Worte vor, die Gott ihm befohlen hatte" (V. 7). Sodann akklamiert „das ganze Volk einmütig" (V. 8) seine Zustimmung. Ein Detail innerhalb der LXX-Erzählung scheint beachtenswert: Gott verlangt von Mose, seine Worte dem Volk auszurichten,

[7] Zur Rolle Philons bei der Kanonbildung der griechischen Bibel vgl. M. NIEHOFF, „Philons Beitrag zur Kanonisierung der griechischen Bibel", in: E.-M. BECKER / S. SCHOLZ (Hg.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch* (Berlin / Boston 2012) 329–343.

Mose legt diese aber zunächst den Ältesten vor. D.h., zwischen Gott und den Orakelempfängern – der Ausdruck sei angesichts der philonischen Diktion erlaubt – tritt zu Mose nun eine weitere Instanz hinzu: die Ältesten. Philon zeigt sich am Zusammenhang jedoch nicht interessiert, er überträgt die Erwähnung Israels allegorisch-etymologisch auf die „Sehkraft des Verstandes" (57) – und macht sich damit nach Mose und den Ältesten selbst zu einer weiteren Auslegungsinstanz des Orakelspruchs.

In beiden genannten Beispielen bezeichnen Orakelbescheide demnach wörtliche Reden Gottes, die mit einer Übermittlungsaufforderung an Dritte einhergehen. In *Abr.* 166 fasst Philon unter die χρησμοί ein Rätselwort, das nicht von Gott, sondern von Lot in Gen 19,20 zu diesem gesprochen wird: „Deshalb bezeichnen die Orakelsprüche diese Stadt sehr schön sowohl als ‚klein' als auch als ‚nicht klein', womit sie verrätselnd auf die Sehkraft hinweisen."[8] Wiederum interpretiert Philon den verrätselten Orakelspruch – aus Menschenmund! – allegorisch. Die weiteren Erwähnungen beziehen sich gar nicht auf Figurenrede, sondern auf erzählende Passagen. Diese sind freilich Philon zufolge wie alles in den heiligen Schriften auf Mose als Tradenten zurückzuführen und stellen damit nach seinem Verständnis ebenfalls Orakelsprüche dar (vgl. *Abr*. 262; 270). Hier nimmt sich der Exeget bekanntlich einige Freiheit, etwa wenn er behauptet, die Orakelsprüche bezeugten Saras edlen Charakter (256). Der Befund der Genesis scheint hingegen ambivalent, weist sie einerseits (nach Ansicht Abrahams) als schön (Gen 12,11) und von Gott gesegnete Ahnherrin von Königen (17,16) aus. Andererseits misshandelt Sara ihre Magd Hagar (17,16) und fordert derart vehement ihre Vertreibung, dass sie die Männer im Haus damit zu verschrecken scheint (21,10f.).[9]

So fallen sowohl Aussprüche von Gott, aber auch menschliche wie die aus dem Munde Lots und Erzählerkommentare im Pentateuch unter die Orakelsprüche, wie Philon sie versteht. Er zitiert die χρησμοί herbei, wenn er die herausgehobene Tugend der Patriarchen und ihrer Frauen herausstellen (50; 54; 56; 256; 262; 270) oder eine allegorische Deutung untermauern will (166; 270). Dabei wird z.T. selektiv bzw. frei verfahren, wie etwa die Verherrlichung Saras zeigt.

Eher im engeren Sinne einer Gottesrede benutzt Philon den Ausdruck λόγιον, der ebenfalls den Charakter eines Orakels hat, mit der

[8] Zu diesem Rätselwort siehe oben die Anm. 147 zur Übersetzung.

[9] Zu Philons Charakterisierung Saras und seiner Auslassung der Drangsalierung Hagars siehe auch die Anm. 212 und 214 zur Übersetzung.

Konnotation einer Überlieferung von alters her.[10] Insgesamt findet sich das λόγιον 119mal, davon im vorliegenden Traktat siebenmal. Gottesworte kommen unerwartet und überfallartig über Abraham: Er wird von einem „Gotteswort ereilt“ oder „befallen (λογίῳ πληχθείς), sein Vaterland, seine Verwandtschaft und sein Vaterhaus zu verlassen und auszuwandern“ (*Abr.* 62). Es wird lobend erwähnt, dass Abraham sogleich gehorcht (85; 88), selbst als ihm „plötzlich ein völlig unerwartetes Gotteswort verkündet wird (θεσπίζεται λόγιον: 169)“, nämlich der Befehl, seinen Sohn zu opfern. Im Anschluss heißt es, er „verriet niemandem in seinem Haus etwas von dem Gotteswort“ (170), und Philon betont an anderer Stelle nochmals, dass auch niemand „von dem ihm allein prophezeiten Gotteswort (τὸ χρησθὲν αὐτῷ μόνῳ λόγιον) wusste“ (189). Diese offenbar selbstauferlegte Geheimhaltung hebt Philon bereits im Zusammenhang von Abrahams erstem Aufbruch aus dessen Heimat hervor (vgl. 66f.).

Zusammengefasst: Das λόγιον, das in Kollokation mit einschlägigem Orakelvokabular (θεσπίζω; χράω) steht,[11] wird in *Abr.* vorzugsweise für eine unvermittelte Ansprache Gottes an eine Einzelperson gebraucht. Der darin enthaltenen Aufforderung mit existenziellen Folgen ist unbedingt Folge zu leisten. Es scheint zudem Geheimhaltung gefordert oder wünschenswert zu sein.

---

[10] So versteht LSJ λόγιον als „oracle, esp. one preserved from antiquity, more freq. in pl., oracles“. Im Weiteren, die gesamte mosaische Überlieferung einschließenden Sinne, kommt es in *Abr.* 142 vor: „[I]ch wollte festhalten, dass von den Dreien, die dem Weisen als Männer erschienen, nach Auskunft der Gottesworte (τὰ λόγιά φησιν) nur zwei in das damals vernichtete Gebiet gingen“.

[11] LSJ s.v. χράω: „of the gods and their oracles, proclaim“; s.v. θεσπίζω: „prophesy, foretell“. Letzterer Begriff kommt bei Philon insgesamt 51mal vor, davon viermal in *Abr.* Neben dem genannten Zusammenhang eines orakelartigen Gotteswortes gebraucht Philon den Ausdruck für die Verkündigung von Orakelsprüchen durch Mose (262: Gen 15,6) sowie weisheitlich-philosophische Aussprüche Gottes, die nicht in der Bibel zu finden sind. Darunter fallen die Auskunft Gottes über die abgestuften Belohnungen für verschiedene Formen der Gottesverehrung (127f.) und die Ermahnung an die Menschen, den freudvollen Weg der Tugend zu gehen (203f.). Im Ergebnis steht θεσπίζω vor direkter Gottesrede (außer in 262), die nicht unbedingt eine Aufforderung zu bestimmtem Tun und noch weniger Ankündigung zukünftiger Ereignisse darstellt. Enger als χρησμοί wird θεσπίζω mit direkter Gottesrede verknüpft. Das diskussionsträchtige πνεῦμα ist in *Abr.* nur dreimal und im Plural vertreten, im Sinne von Naturgewalten (43; 160) und der Beschaffenheit der Seele Saras (93).

2. Orakelbescheide nach griechisch-römischem Verständnis

Die Begrifflichkeiten, mit denen Philon Ansprachen Gottes und die Gesamtheit der fünf Bücher Mose beschreibt, stammen überwiegend aus dem griechisch-römischen Orakelkontext.[12] Die Wendung λόγια καὶ χρησμοί, die Philon an anderen Stellen benutzt, findet sich des Öfteren in griechischen Quellen. So etwa bei Dionysios von Halikarnassos, der von „Aussprüchen der Sibylle und Orakelsprüchen der Pythia" (Σιβύλλης τε λόγια καὶ χρησμοὶ Πυθικοί: *Ant.* I 49,3) spricht.[13] Paulus bedient sich einer ähnlichen Wortwahl; so hält er in Röm 3,2 als Vorzug der Judäer fest: „Ihnen wurden die Worte Gottes (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) anvertraut". In Röm 11,4 leitet er die Antwort Gottes an Elijah aus 1 Kön 19,18 mit der Frage ein: τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός; Dabei ist χρηματισμός wohl wie χρησμός als Orakelspruch aufzufassen.[14] Wie Paulus die Begrifflichkeiten verwendet, legt nahe, dass er – anders als Philon – einzelne Aussprüche Gottes innerhalb der Schriften als göttliche Orakelsprüche auffasst, nicht aber, zumindest nicht explizit, die Schriften als ganze.[15] Anders als λόγιον kommt etwa χρησμός in der gesamten Septuaginta nicht vor.[16] Wieso wählt Philon also diese Terminologie und was bezweckt er mit ihr? Um sich einer Antwort zu nähern, ist zunächst zu bedenken, welche Bedeutung Orakelsprüchen zeitgenössisch zugeschrieben

[12] „Während die Begriffe γραφή, γράμματα und ἀναγραφαί mehr die äußere Gestalt der Aufzeichnung ansprachen, βίβλοι und στῆλαι das Material, νόμος und νομοθεσία den Inhalt, ἱερὸς λόγος aber als Terminus der Mysterienkulte auf den gottesdienstlichen Gebrauch verwies, so berühren die […] Ausdrücke χρησμός und λόγιον die Frage der Herkunft, nämlich aus göttlicher Offenbarung. Beide Begriffe sind in der antiken griechischen Mantik beheimatet" (H. BURKHARDT, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*. TVGMS 340 [Giessen 1988], 111).

[13] Vgl. VAN KOOTEN 2010, 283; er nennt zudem Phil. *Mos.* I 57; 294; II 290; *Spec.* I 315; *Virt.* 63; *Legat.* 347; Plut. *Pel.* 20,7; *Lys.* 25,2; *Arist.* 15,4.

[14] J.D.G. Dunn tendiert zu dieser Deutung, auch aufgrund der ntl. Konkordanz (Mt 2,12.22; Apg 10,22) und der Verwendung in 2 Makk 2,4, weist aber auch auf die Möglichkeit hin, χρηματισμός als Dekret oder Verordnung aufzufassen (vgl. J. D. G. DUNN, *Romans 9–16*. WBC 38 B [Waco, TX u.a. 1988], 637). Van Kooten setzt χρηματισμός und χρησμός etwas unsauber gleich, wenn er sagt, dass Paulus die Begriffe gebraucht; χρησμός findet sich im ganzen NT freilich nirgends (vgl. VAN KOOTEN 2010, 283).

[15] „It is God's verbatim reply, however, again in first person direct speech, which is regarded as divine – as a χρηματισμός, a divine, oracular response. Hence, the Scripture is authoritative not because it is itself divine but because it contains divine oracles to which it provides a proper historical setting and on which it is assumed to reflect" (VAN KOOTEN 2010, 281).

[16] Das λόγιον, 35mal in der LXX bezeugt, ist dort eng mit Gott als dessen Urheber verknüpft.

wurde. Dass Gottheiten Menschen Bescheide erteilen, die deren Zukunfts- oder Gegenwartsfragen betreffen, ist eine in der gesamten Antike geläufige und nur von wenigen Intellektuellen in Frage gestellte Vorstellung.[17] Diese Bescheide sind in der Regel als Antworten auf Fragen zu verstehen und spielten gesellschaftlich eine wichtige Rolle.[18] Einzelne oder Gemeinwesen holten Orakel ein, um Gewissheit über Fragen zu erlangen, die politischer, militärischer, ökonomischer, medizinischer oder in irgendeiner Weise persönlicher Natur sein konnten. Dabei reichte die Bandbreite von primitiven Los- oder Zahlenorakeln bis zu langwierigen – und kostspieligen – Konsultationen einer Orakelgottheit an ihrer Kultstätte durch weitgereiste Gesandtschaften.[19] Der Orakelbescheid (χρησμός) konnte in einer vorformulierten Antwort bestehen, etwa bei dem in Kleinasien verbreiteten Astragalorakel.[20] Beim Würfeln mit Tierknochen ging es um alltägliche Fragen zu Reisen, Rechts- oder Heiratsangelegenheiten, zudem lag ein Mittel für Händler und Kaufleute vor, sich auf schnelle Weise über die Durchführung von Geschäften zu orientieren.[21] Es ging noch einfacher, wie die Buchstabenorakel zeigen, bei denen man sich einen Buchstaben aus einem Topf erloste, der dann mit einem bestimmten Spruch verknüpft war. Die Sprüche waren verständlich und sehr allgemein gehalten, wie etwa: „Alles wirst du glücklich tun, das sagt der Gott."[22] Die Sprüche scheinen auf persönliche Beruhigung und Empowerment zu zielen. Diese zwei Varianten der Divination, die aus einer Vielzahl herausgegriffen sind, werden hier zuerst

---

[17] Vgl. AUNE 1983, 47. ROSENBERGER 2001, 13–15, führt dazu aus, dass Zweifel an der Echtheit *bestimmter* Orakel zwar bereits bei Homer auftauchen, eine generelle Skepsis aber erst bei einzelnen hellenistischen Philosophenfraktionen wie den Epikureern oder Peripatetikern (nicht aber bei den Stoikern!) zu beobachten ist. Generell sei das Orakelwesen weniger als Glaubenssache denn als Kulturtechnik aufzufassen.

[18] H. W. PARKE, *Greek Oracles*. Classical History and Literature (London ²1972), 9.

[19] Zur Einführung und zum Überblick vgl. AUNE 1983, 23–79; ROSENBERGER 2001, 11–64; EBNER 2012, 306–329.

[20] Fußwurzelknochen von kleinen Tieren wie Ziegen oder Schweinen waren mit Zahlen versehen, deren erwürfelte Kombination (in Summe oder Quersumme) zu einem bestimmten Orakelspruch führte. Dieser konnte von einer Steinplatte abgelesen werden, die sich (verstärkt wieder ab dem 2. Jh. n.Chr.) in vielen kleinasiatischen Städten an einem belebten Ort, etwa auf dem Marktplatz befand (vgl. NOLLÉ 1987, 43).

[21] Ein Beispiel: „6,6,6,1,1 (Summe:) 20. Hephaistos. Sind drei Würfel Sechser, zwei aber Einser, dann höre und wisse: Es ist nicht möglich, ein Geschäft zu verrichten: Mühe dich nicht vergebens! Und wende nicht jeden Stein um, damit du nicht auf einen Skorpion triffst. Ohne Glück wird das Geschäft, nimm dich vor allem Unheil in acht!" (ÜS NOLLÉ 1987, hier 43; Text rekonstruiert nach verschiedenen Inschriften; Nachweise bei NOLLÉ 1987, 49 Anm. 16; vgl. auch ROSENBERGER 2001, 42–44; EBNER 2012, 314 Anm. 17.

[22] NOLLÉ 1987, 47.

angeführt, um die große Verbreitung von Orakelbescheiden und deren Funktion deutlich zu machen: Orientierung, Sicherheit und Entscheidungshilfen für das eigene Handeln zu bieten. Darin unterscheiden sich die erwürfelten Sprüchlein letztlich nicht von denen, die man sich von einer Orakelgottheit durch ihr Medium an einer der Kultstätten wie Dodona, Klaros, Didyma und nicht zuletzt Delphi erbat.[23] Hier, wo Apollon durch die Pythia und deren Propheten Einfluss genommen hatte auf Entscheidungen über Kolonisationsgebiete und militärische Operationen kontinentalen Ausmaßes, herrschte zur Zeit Philons jedoch kein allzu reger Betrieb. Aufgrund politischen Bedeutungsverlustes lag die tempelbasierte Mantik seit römischer Zeit weitgehend darnieder und erlebte erst zu Beginn des zweiten Jhs. n.Chr., als Betätigungsfeld für nicht ausgelastete lokale Eliten, wieder eine Renaissance.[24] Dennoch war der Jude aus Alexandrien, wie vermutlich jedes Kind, mit der ikonischen Suggestivkraft des delphischen Orakelwesens vertraut.[25] V.a. übernahm er offenbar eine Auffassung von Inspiration als ekstatischer Ergriffenheit der Pythia durch den Geist Apollons, die Platon in einer Verteidigung des Wahnsinns so darstellt:

> [N]un werden uns aber die wertvollsten der Güter durch den Wahnsinn (διὰ μανίας) zuteil, der bestimmt als göttliches Geschenk verliehen wird. Denn bekanntlich haben ebenso die Prophetin (προφῆτις) in Delphi wie die Priesterinnen in Dodona im Wahnsinn (μανεῖσαι) viel Gutes in Griechenland gestiftet, für den Einzelnen und für die Gemeinde; waren sie aber bei Besinnung, dann leisteten sie nur wenig oder nichts. Und wenn wir die Sibylle (Σίβυλλάν) nennen wollten und alle die anderen, die im Besitz göttlicher Sehergabe (μαντικῇ χρώμενοι ἐνθέῳ) gar vielen Menschen mit ihren vielen vorausdeutenden Sprüchen den rechten Weg in die Zukunft wiesen, dann finden wir wohl kein Ende und sagen nur Allbekanntes (*Phaidr.* 244a–b).[26]

Diese „Wahnsinnskunst“ (τέχνη μανική), von der Platon die „Wahrsagekunst“ (τέχνη μαντική: *Phaidr.* 244c) etymologisch ableitet, ist nicht als hysterische Raserei oder unverständliches Gestammel mit Schaum vor dem Mund vorzustellen. Literarische wie bildliche Dar-

---

[23] Zur geographischen Verbreitung der Orakelstätten vgl. ROSENBERGER 2001, 22–25.

[24] Vgl. AUNE 1983, 24; ROSENBERGER 2001, 35. Zu den Gründen der Abwendung von Delphi, der Hinwendung zu Didyma und Ammon und der Verlagerung der Fragestellungen ins Private vgl. M. ARNUSH, „Pilgrimage to the Oracle of Apollo at Delphi. Patterns of Public and Private Consultation“, in: J. ELSNER / I. RUTHERFORD (Hg.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity* (Oxford 2007) 97–110.

[25] Vgl. LEVISON 2002, 54 Anm. 64, verweist auf *Legat.* 69, wo Philon das delphische Motto „erkenne dich selbst“ zitiert, zudem auf *Post.* 113. Gleiches gilt für Josephus; vgl. *Ant.* III 139; *Ap.* II 131; 162.

[26] ÜS. W. Buchwald.

stellungen der Antike zeigen etwa die Pythia heiter und beherrscht.[27] Mit Begriffen wie ἐνθουσιασμός, ἔνθεος, ἐκ θεοῦ κάτοχος werden das Eindringen des Gottes und die Besessenheit des Mediums zur Sprache gebracht, die einen veränderten Bewusstseinszustand herbeiführen.[28] Die Gottheit füllt Körper und Geist der Person aus, durch die sie zu den Menschen spricht – was nicht bedeutet, dass diese Mitteilungen irrational oder unverständlich wären, sondern eben nur, dass sie nicht von der Person selbst, sondern vom Gott kommen.[29] Diese Konzeption von Inspiration wird stoisch weitergesponnen, so u.a. in *De Divinatione*, wo Cicero diese Position seinem Bruder Quintus in den Mund legt. Vorausgesetzt wird dabei die Unterscheidung zwischen artifizieller und natürlicher Mantik (*artis* / *naturae*: Cic. *Div*. I 11). Die nachfolgende Aufzählung der hellseherischen Gewerke erster Art ähnelt der Philons, die er als mantische Scharlatanerie verdammt (siehe oben).[30] Der auf Posidonius zurückgeführten Seelenlehre Quintus' könnte Philon zustimmen: Wenn sich die Seelen der Menschen vom Körper lösen, etwa im Zustand des Schlafes oder der geistigen Erregung *(mente permoti)*, werden sie der natürlichen Form der Wahrsagekunst fähig (*Div*. I 129f.). Dem entspricht die von Lamprias in Plutarchs *De defectu oraculorum* geäußerte Ansicht, dass die vom Körper getrennten Seelen die Zukunft erkennen könnten (431 E). Begeisterung (ἐνθουσιασμός) stellt sich ein, wenn „der mantische Fluss und besonders göttliche Hauch" (τὸ δὲ μαντικὸν ῥεῦμα καὶ πνεῦμα θειότατόν: 432 D) durch die Luft oder eine heilige Quelle in den Körper dringen.[31] Da die Körperlichkeit die Rezeptivität der Seele für diesen Zustand einschränkt, ereignet er sich am ehesten in Situationen, in denen die Seele am schwächsten mit dem Leib verbunden ist: im Schlaf, in Visionen, in der Todesstunde.[32] Die Vorstel-

---

[27] Vgl. GRAF 2009, 63. Dagegen scheint die Zungenrede bei Paulus (1 Kor 12,10) für Außenstehende unverständlich gewesen zu sein, wobei die prophetische Rede – damit nicht deckungsgleich – Ausweis dafür ist, dass „Gott in euch" ist (1 Kor 14,25).

[28] Vgl. AUNE 1983, 33.

[29] Vgl. AUNE 1983, 39, mit Verweis auf Plat. *Ion* 534d.

[30] „Welches Volk aber oder welche Gemeinde ließe Verkündigungen nicht auf sich einwirken: von Eingeweideschauern, von Leuten, die Wunderzeichen oder Blitze erklären, von Auguren, Astrologen oder Losen (dies etwa sind die Formen, die sich auf eine Kunstlehre stützen), aus Träumen oder aus rasenden Prophezeiungen (in diesen zweien sieht man die natürlichen Formen)?" (*Div.* I 12, ÜS C. SCHÄUBLIN)

[31] Vgl. auch LEVISON 2002, 10f.

[32] Vgl. GUNKEL u.a. 2014, 81. Πνεῦμα wird hier materiell aufgefasst: „The central point of Plutarch's Platonist reinterpretation of the (Stoic) concept of a physical pneuma is that the Delphic pneuma belongs to those physical means—and may in fact be the principal means—by which the God in Delphi prepares the way for human beings to become prophetic and visionary" (GUNKEL u.a. 2014, 82).

lung von Wasser und Luft, gelegentlich auch Feuer als leitender Materie für das göttliche πνεῦμα schlägt sich im Wechselspiel der verschiedenen Orakelinszenierungen mit Wasser aus heiligen Quellen, Dampf aus Erdspalten oder Blätterrauschen nieder.

Dabei verbindet sich der Empfang göttlicher Botschaften zuerst mit einem – meist weiblichen – Medium: Die delphische Pythia wurde ebenso προφῆτις genannt wie die Frau, die im heiligen Hain des Apollontempels von Didyma mit Apollon in Kontakt trat. Deren Weissagungen wurden durch eine – meist männliche – Vermittlungsinstanz den Konsultanten verkündet.[33] Die Vermittlungsleistung kann je nach Zuschnitt des Orakelablaufs darin liegen, die Fragen der Konsultanten dem Medium zuzuführen und denen wiederum die Antworten zukommen zu lassen – welche die Interpreten möglicherweise auf die eine oder andere Weise zuvor bearbeiten (verschriftlichen, in Versform bringen etc.).[34] Diese Rolle ist etwa in Didyma mit Repräsentationsaufgaben und der administrativen Leitung des Kultbetriebes verbunden, die ein für je ein Jahr erloster sog. Prophet übernimmt. Für das pagane Verständnis dieser Figur im Allgemeinen bedeutet das: „the *prophêtês* is usually attached to a specific god at a particular cult site, with responsibility for communicating the divine will“[35]. Der Prophet gehörte demnach zum Kultpersonal, und zwar in hervorgehobener Stellung, aber: fast nie, vielleicht auch nie als direkter Empfänger der göttlichen Botschaften![36] Vielmehr hatte er z.B. in Didyma die Rolle eines leitenden Kultbeamten inne, die zunächst im Orakelbetrieb zum Tragen kam, da er es war, der die Orakel der Prophetin den wartenden Konsultanten überbrachte. Zudem führte er die Opferprozessionen an, darunter die jährliche von Milet nach

[33] Mit der Figur des weiblichen Orakels verbanden sich Vorstellungen von Jungfräulichkeit und Unberührtheit, die es für den Kontakt mit dem Göttlichen empfänglich machten. Die Vorstellung des Eindringens des Göttlichen in das Medium hatte ebenfalls sexuelle Obertöne (vgl. GRAF 2009, 64f.).

[34] Bzgl. des Modells zu Kommunikationsstrukturen der Divination vgl. EBNER 2012, 311f.

[35] DILLERY 2005, 171; Hervorhebung i. O. Für Didyma hält OESTERHELD 2008, 233 i.d. Anm., fest: „Der *prophetes* war offensichtlich der Oberbeamte mit den zentralen kultischen Zuständigkeiten, der *tamias* besaß die Verantwortung für den Tempelschatz und insbesondere die Verwaltung der Votive. Außerdem umfaßten seine Pflichten auch Aufgaben bei den Opfern und Prozessionen […], bei denen der *prophetes* die Leitung hatte.“

[36] Vgl. auch Plat. *Tim.* 71e–72b und AUNE 1983, 39. Für Klaros, so hat man angenommen, gelte das gerade nicht; neuerdings wird jedoch auch hier infrage gestellt, ob es der Prophet war, der dort als Medium fungierte, oder nicht vielmehr ein als θεσπιῳδός bezeichneter Orakelsänger (vgl. R. C. T. PARKER, „prophētēs“, in: S. HORNBLOWER / A. SPAWFORTH [Hg.], *OCD* [New York ³2009]) 1222.

Didyma. Darüber hinaus war das Amt ein öffentliches, das mit Mitgliedern der angesehensten Mileter Familien besetzt war, innerhalb dieser Familien weitergegeben wurde und mit hohen Ausgaben aus eigener Tasche, etwa für Volksbankette und andere öffentliche Annehmlichkeiten, verbunden war.[37] Der Prophet war eine Persönlichkeit von öffentlichem Rang.

3. Inspirierte Prophetie nach dem Verständnis Philons

Philons Geist-Verständnis und seine Auffassung von Prophetie sind stark von griechisch-römischer Inspirationsmantik geprägt.[38] Das verwendete Vokabular teilt er mit den meisten gebildeten Leuten seiner Zeit, den theoretischen Unterbau bildet ein Amalgam platonischer, aristotelischer und stoischer Geist-Konzepte.[39] Die Rolle des Propheten, für die exemplarisch Mose steht, inkorporiert dabei Fähigkeiten, die im besprochenen Rahmen auf alle drei Pole der Orakelkommunikation, nämlich Medium, Vermittler und Konsultant, verteilt werden.

Zunächst zu Philons Inspirationsverständnis, auf dem sein Hauptkriterium zur Unterscheidung echter Prophetie von falscher Mantik beruht: „nichts Eigenes, sondern nur Fremdes“ zu verkünden, „da ein anderer in ihm [dem Propheten] spricht“ (*Her.* 259, siehe auch *Spec.* I 65). In dieser Linie sieht er die Bemerkung in Gen 2,21, „Gott warf eine Entrückung (ἔκστασιν) auf Adam und ließ ihn einschlafen“, wie gleichermaßen die in Gen 15,12: „Bei Sonnenuntergang aber befiel Abraham eine Entrückung (ἔκστασις).“ Der Untergang der Sonne markiert für ihn allegorisch das Verschwinden des menschlichen Geistes, um dem göttlichen Platz zu machen (*Her.* 263). Die Rezeptivität der Seele für den göttlichen Geist im Schlaf entspricht der stoischen Auffassung, wie sie von Quintus in *De Divinatione* vorgetragen wird (siehe oben). „Es entfernt sich der Geist in uns bei der Ankunft des göttlichen Geistes und kommt wieder bei dessen Entfernung; denn Sterbliches kann füglich nicht mit Unsterblichem zusammenwohnen“ (*Her.* 264f.). Eben dieses Verdrängungsprinzip

[37] Vgl. J. E. FONTENROSE, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions* (Berkeley, CA 1988), 46–54; 65; 68f.; 78–80.

[38] Vgl. etwa *Gig.* 27. LEVISON 1995, 280, differenziert: „[R]eferences to the divine spirit range in meaning, encompassing a shorthand reference to the prophetic spirit, human transformation interpreted allegorically, an angelic being which replaces reason, and a cosmic force akin to, yet also distinct from, the πνεῦμα of Stoicism“.

[39] Vgl. TIMMERS 2014, 268f.

macht Philon geltend für den Moment, in dem die Seele des falschen „Technikers“ Bileam gegen seinen Willen vom Geist Gottes besetzt wird:

> Kaum war er hinausgegangen, da geriet er sofort in Verzückung, ein prophetischer Geist kam über ihn, der seine ganze künstlich geregelte Seherkunst ihm aus dem Bereiche der Seele vertrieb; denn magische Zauberei durfte mit hochheiliger Verzückung nicht zusammenwohnen (*Mos.* I 277).

Nachdem er dreimal ungewollt Segenssprüche über die Hebräer gegenüber Balak geäußert hat und dieser Bileams „Wissenschaft“ daraufhin wütend verspottet, versichert Bileam, dass seine bisherigen Reden „lauter Gottessprüche und Weissagungen“ (πάντ᾽ ἐστὶ λόγια καὶ χρησμοί) gewesen seien, das Folgende nun aber seines „eigenen Geistes Entwürfe“ (*Mos.* I 294).[40] Damit grenzt Philon mit der Verspottung Bileams und anderer Wahrsager artifizielle Mantik von natürlicher im Sinne Ciceros ab – nur dass er diese nicht Mantik, sondern Prophetie nennt.[41] Der knappen Zusammenfassung Isaak Heinemanns ist eigentlich kaum etwas hinzuzufügen:

> Die Prophetie, die Philo zu der künstlichen Mantik in Gegensatz stellt, besteht nach seiner (von Plato entlehnten) Auffassung in der göttlichen Inspiration, vermöge deren der Prophet in Ekstase gerät und ohne Bewusstsein weissagt und den göttlichen Willen verkündet.[42]

Das Prophetenbild wird weisheitlich grundiert: Im Gegensatz zur widerwilligen Prophezeiung Bileams sieht Philon die Bereitschaft der vom Körper gelösten Seele, sich von Gott begeistern zu lassen, eigentlich als tugendhaft an. Jeder Weise sei gemäß den heiligen Schriften ein Prophet, so auch Abraham (Gen 20,7; *Her.* 259), v.a. aber natürlich Mose. Der Geist transformiert Philon zufolge die Menschen und ver-

---

[40] Sowohl Philon als auch Josephus identifizieren als Quelle der Orakel Bileams den Engel Gottes aus Num 22,35 mit dem Geist Gottes in Num 23,7 (vgl. LEVISON 2002, 27f.). In *Gig.* 6 stellt Philon Engel als Seelen dar, die in der Luft umherfliegen als „mediating beings between the divine and human worlds“ (LEVISON 2002, 46). Wie Philon an anderer Stelle explizit sagt, sind diese Engel sozusagen eine *interpretatio Iudaica* dessen, was „andere Philosophen Dämonen nennen“ (*Somn.* I 141).

[41] Weitere Kritikpunkte sind, dass die in *Spec.* I 60 benannten verschiedenen Wahrsager nur Mutmaßungen äußern und kein sicheres Urteil gewinnen können, da sowohl die Gegenstände (Vogelflug, Eingeweide etc.) als auch ihre eigene Vernunft dem Bereich des Vergänglichen und Wandelbaren zuzuschreiben sind (vgl. *Spec.* I 61). Verurteilt wird zudem die vorgetäuschte Inspiriertheit (vgl. *Spec.* IV 50; 52).

[42] COHN u.a. 1962, Bd. 2, 29 Anm. 1. Dabei verwendet Philon für die menschliche Stimme mehrfach das Bild des Instruments, das sich unsichtbar von Gott anschlagen und zum Klingen bringen lässt (vgl. *Her.* 259; *Mut.* 139; *Spec.* IV 49). Die Metapher, die sich ebenso bei Plutarch findet (vgl. *De Def. Or.* 418 D; 431 B), verweist auf den obersten Orakelgott Apollon, dessen Hauptattribut neben Pfeil und Bogen die Leier ist – eine Verbindung, die Philon selbstverständlich nicht herstellt.

leiht ihnen Qualitäten idealer Herrscher und Rhetoren, wie sich schon an der äußeren Erscheinung Abrahams in Zuständen der Besessenheit zeigt (*Virt.* 217f.).[43]

Mose hat als Ausnahme-Mensch, anders als Bileam und andere, nicht nur situativ-periodischen, sondern dauerhaften Geistkontakt (vgl. *Gig.* 47–49).[44] Doch nimmt Philon in seiner Darstellung von Mose als zugleich ekstatischem Propheten und weisheitlich-ethischer Vorzeigefigur Spannungen in Kauf. Diese zeigen sich in der Präsentation dreier Formen von Orakeln, die mit Mose in Verbindung stehen:

> Die Gottesworte wurden teils von Gott selbst durch Vermittlung des göttlichen Propheten verkündet, teils in Form von Frage und Antwort als Gottes Wille offenbart, teils von Moses selbst im Zustande innerer Begeisterung und Verzückung ausgesprochen. (189) Die der ersten Art sind ganz und gar Offenbarungen der göttlichen Eigenschaften, nämlich seiner Gnade und seines Wohlwollens, durch die er alle Menschen zu tugendhaftem Leben anleitet und ganz besonders das für seinen Dienst befähigte Volk, dem er den Weg zur Glückseligkeit bahnt. (190) Die zweite Art setzt einen innigen Verkehr voraus, da der Prophet über das, was er wissen will, anfragt und die Gottheit ihm antwortet und ihn belehrt. Die dritte Art ist dem Gesetzgeber vorbehalten, dem die Gottheit die Gabe des Voraussehens erteilt hat, durch die er die Zukunft im Namen Gottes künden kann (*Mos.* II 188–190).[45]

Zunächst ist zu fragen, ob und ggf. wie sich die hier beschriebenen prophetischen Tätigkeiten in die griechisch-römischen Vorstellungen der Rolle eines προφήτης bei einem Orakelbescheid einfügen. Im griechisch-römischen Orakelkult nimmt der Prophet in der Regel eine Mittlerstellung zwischen dem Medium, das in direktem Kontakt zur Gottheit steht, und den Konsultanten, die den Gotteswillen erfragen wollen, ein. Er verkündet und formt ggf. die Orakelsprüche, die das Medium von der Gottheit erhält, so, dass die Konsultanten sie empfangen und verarbeiten (verstehen, umsetzen, kodifizieren) können. Die vorliegende Beschreibung lässt verschiedene Aspekte dieses idealtypischen Geschehens erkennen, sich jedoch nicht ganz damit zur Deckung bringen. Die erste Variante möchte Philon aus Ehrfurcht nicht weiter besprechen (vgl. *Mos.* II 191), es handelt sich um die

---

[43] Vgl. LEVISON 2002, 90–97.

[44] Vgl. WOLFSON 1947, II 33.

[45] τῶν λογίων τὰ μὲν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγεται δι᾽ ἑρμηνέως τοῦ θείου προφήτου, τὰ δ᾽ ἐκ πεύσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐθεσπίσθη, τὰ δ᾽ ἐκ προσώπου Μωυσέως ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὑτοῦ κατασχεθέντος. (189) τὰ μὲν οὖν πρῶτα ὅλα δι᾽ ὅλων ἀρετῶν θείων δείγματά ἐστι, τῆς τε ἵλεω καὶ εὐεργέτιδος, δι᾽ ὧν ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους πρὸς καλοκἀγαθίαν ἀλείφει, μάλιστα δὲ τὸ θεραπευτικὸν αὐτοῦ γένος, ᾧ τὴν πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγουσαν ἀνατέμνει ὁδόν· (190) τὰ δὲ δεύτερα μῖξιν ἔχει καὶ κοινωνίαν, πυνθανομένου μὲν τοῦ προφήτου περὶ ὧν ἐπεζήτει, ἀποκρινομένου δὲ τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκοντος·τὰ δὲ τρίτα ἀνατίθεται τῷ νομοθέτῃ, μεταδόντος αὐτῷ τοῦ θεοῦ τῆς προγνωστικῆς δυνάμεως, ᾗ θεσπιεῖ τὰ μέλλοντα.

direkte Kommunikation Gottes mit Mose, der zugleich (oder anschließend) als Dolmetscher (ἑρμηνεύς) fungiert. Letzteres wird sogleich explizit von Prophetie unterschieden.[46] Gerade diese Hermeneutik wäre jedoch nach paganer Auffassung die einem Propheten angemessene Tätigkeit, während die direkte Begegnung mit dem Gotteswort wie gesagt eher dem Medium, also der Prophetin, entspräche. In der zweiten Variante gleicht das Verhältnis dem von Konsultant und Gottheit unter Aussparung von Medium und Interpret, also dem Propheten – der doch hier in Reinform stilisiert werden soll. Im dritten und schwierigsten Fall scheint sich nochmals die Vorstellung eines von der Gottheit besessenen Mediums, wiederum nicht eines Propheten nahezulegen. Doch Philon unterstreicht, dass gerade dieser dritte Zustand der Verzückung Mose „im eigentlichen Sinne als Prophet erscheinen lässt" (*Mos*. II 191). In keiner der drei Varianten aber scheint die Figur des Propheten die Funktion im mantischen Geschehen zu übernehmen, die dieser nach der gängigen, d.h. paganen Vorstellung von einem προφήτης einnehmen würde: die der Vermittlung zwischen Medium und Konsultanten. Vielmehr drängen sich bei vorliegender Beschreibung Assoziationen mit einem anderen Phänotyp auf, nämlich dem des ortsungebundenen charismatischen Mantikers. Als Beispiele lassen sich die Seher Kalchas und Mopsos nennen, auch der von Herodot erwähnte Sammler (χρησμόλογος) und Ordner von Orakeln, Onomakritos, kommt hier in Betracht.[47] Gerade Figuren dieses Typus, der biblisch von Bileam verkörpert wird, verurteilt und schmäht Philon mit auffallender Vehemenz. So stark er sein ideales Prophetenbild auf der einen Seite mit mantischen Motiven ausstattet, die auch ekstatisch-rauschhafte Assoziationen erkennen lassen, so sehr bemüht er sich auf der anderen, dieses Bild im Rahmen eines anerkannten, etablierten Kultes zu zeigen. Offenbar scheint ihm daran gelegen, einen seriösen Eindruck von der mosaischen Prophetie zu vermitteln, der nicht mit unabhängiger Mantik

---

[46] ἑρμηνεία δὲ καὶ προφητεία διαφέρουσι (*Mos.* II 191).

[47] Vgl. ROSENBERGER 2001, 25–28, der zudem auf den Philosophen, Seher und Wundertäter Empedokles (5. Jh. v.Chr.), auf Apollonios von Tyana (3. Jh. n.Chr.) und Alexander von Abonuteichos (2. Jh. n.Chr.) verweist. Zu ergänzen wäre Simon der Magier (vgl. Apg 8,9–25), dessen negative Darstellung – wie bei Philon – auf die technische Seite seiner Wahrsagekunst abhebt: Seine „Künste" (8,11) will er durch den Kauf der Vollmacht der Apostel erweitern (8,18f.). N.b.: Philon will sich oder Mose nicht mit einem χρησμόλογος identifizieren, obwohl sich das lexematisch (χρησμός) wie semantisch nahelegen würde. Der χρησμόλογος kann sowohl einen Orakelsammler als auch einen Verkünder bezeichnen, allerdings wird wiederum der Charakter des unabhängigen Mantikers eine positive Assoziation Philons verhindert haben (vgl. DILLERY 2005). GRAF 2009, 53, zeichnet ebenfalls ein ambivalentes Bild dieser Figur als Verkäufer sozusagen von Second-Hand-Orakeln (vgl. auch AUNE 1983, 78).

verknüpft werden soll. Doch weshalb? Möglicherweise ist sein Entwurf jüdischer Prophetie in Abgrenzung zu einem anderen, subversiveren Ansatz zu verstehen, der ebenfalls aus jüdischen Kreisen Alexandrias stammte: den Sibyllinischen Orakeln. Dazu weiter unten Näheres.

Ein (weiteres) Problem sieht John Levison darin, wie Philon die dritte Form von Orakeläußerungen beschreibt, nämlich als „von Moses selbst im Zustande innerer Begeisterung und Verzückung ausgesprochen" (τὰ δ' ἐκ προσώπου Μωυσέως ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὑτοῦ κατασχεθέντος: *Mos.* II 188). Nach Levisons Ansicht besteht die Aussage aus „two incompatible parts"[48], denn entweder Mose spricht aus sich selbst heraus oder ekstatisch, also von außer sich. Dass gerade diese Art der Prophetie ihn als Prophet im eigentlichen Sinne ausweisen soll, scheint daher schwierig. Zudem besteht Philons Hauptkriterium für echte Prophetie ja gerade darin, dass der Prophet eben nichts Eigenes, sondern nur das von Gott Eingegebene prophezeit (siehe oben). Levison sieht das Problem in der apologetischen Absicht Philons begründet, Mose sowohl in der Rolle des ekstatischen Propheten par excellence als auch in der des weisheitlich-ethischen Vorbildes zu profilieren. Die Rede Moses sei einerseits von prophetischer Geistbesessenheit geleitet, andererseits von seiner Tugend, aufgrund derer er vom Geist Gottes mit Vorauswissen ausgestattet werde. Beide Stränge liefen in *Mos.* II 188 zusammen und interferierten dort.[49]

Näher an das Problem, das Philon tatsächlich unter dem dritten Punkt verhandelt, scheint die Beobachtung Harry A. Wolfsons zu führen. Diese dritte, besondere Art der Prophetie Moses drückt sich nämlich u.a. so aus: „He prophesied the story of his own death."[50] Wenn Philon direkt zuvor den gesamten Inhalt der fünf Bücher Mose als durch diesen mitgeteilte χρησμοί auffasst, dann ja wohl auch die Mitteilung seines eigenen Todes in Dtn 34,5–8. Anders als die moderne historisch-kritische Exegese nimmt Philon diesen Befund aber nicht zum Anlass, Mose die Autorschaft für den Pentateuch abzusprechen, sondern im Gegenteil: Dass er sogar seinen eigenen Tod vorauszusagen im Stande ist, lässt „ihn besonders und im eigentlichen Sinne (μάλιστα καὶ κυρίως) als Prophet erscheinen" (*Mos.* II 191).

---

[48] LEVISON 1995, 310.
[49] LEVISON 2002, 176.
[50] WOLFSON 1947, II 35.

4. Eine Sammlung von Orakelsprüchen?

Mit dem zuletzt angesprochenen Punkt ist die Untersuchung wieder bei der eigentümlichen Bezeichnung der heiligen Schriften als Orakelbescheide angelangt. Erscheint dieser Sprachgebrauch vor dem Hintergrund des Ausgeführten nun kulturell anschlussfähig? Das hängt auch davon ab, wie man das Verhältnis von χρησμοί und Pentateuch auffassen will: Werden (1) einzelne Passagen oder Gattungen innerhalb des Buchganzen betrachtet oder (2) der Text als Einheit? Philon lässt Raum für beide Blickwinkel.

Zur ersten Sichtweise: Die Orakelsprüche und Gottesworte (λόγια καὶ χρησμοί) zeichnen sich im Einzelnen dadurch aus, dass sie häufig ungefragt an ihre Empfänger ergehen; so auch das Gotteswort, das Abraham heimsucht und ihn zum Aufbruch aus seiner Heimat nötigt (vgl. *Abr.* 62–84, siehe oben). Sein Zustand wird als Verbannung bezeichnet (64), die ihn ganz persönlich und existenziell betrifft (66f.). Seine Reise führt ihn in das Dunkel der Höhlen, als die Philon allegorisch das Gebiet Haran deutet (72). Hier geraten seine alten „chaldaisierenden" (70) Überzeugungen ins Wanken, schließlich kommt er durch den Blick „nach oben" ins Licht zur Erkenntnis Gottes (78f.). Das Spiel mit Licht und Dunkelheit, der Abstieg in eine dunkle Höhle und das erneute Hervortreten ans Licht sind Abläufe, die beim Trophonios-Orakel eine zentrale Rolle spielten.[51] Christian Oesterheld zeigt verwandte Attribute in Klaros auf:

> Vor dem Hintergrund auffälliger Übereinstimmungen zwischen dem für das Trophonion berichteten Ritual und dem Konsultationsmodus im Apollon-Orakel von Klaros sind vor allem als *katabaseis*, rituell inszenierte Abstiege in einen unterirdischen Bereich, ausgeformte Befragungsabläufe aufschlußreich: Die von den Beteiligten dabei erfahrenen, als außerordentlich wahrgenommenen „Erlebnisse" von Alterität führen zu substantiellen Transformationen von Erfahrungsbeständen – wir können sagen: zu neuen „Weltbildern".[52]

Die Elemente des Orakelspruchs, der Verbannung, der persönlichen Krise und eines neuen, schicksalswendenden Erkenntnisgewinns, finden sich auch in anderen Darstellungen von Göttersprüchen. So beschreibt Dion von Prusa, wie er sich angesichts seiner Verbannung aus Rom entschließt, dem Orakel von Delphi die Frage vorzulegen, „ob das Schicksal des Verbannten tatsächlich, wie man allgemein annimmt, ein gewaltiges Unglück ist oder ob es damit nicht ganz

---

[51] Vgl. ROSENBERGER 2001, 35–40; Paus. IX 40.

[52] OESTERHELD 2008, 23. Hier wird wiederum die geistige Nähe zwischen Orakel- und Mysterienkult deutlich (siehe Anm. 3).

anders steht“[53] (*Or.* 13,2). Die Antwort des Gottes ist – anders als bei Abraham – für Dion schwer zu deuten: „Er hieß mich nämlich, mit großem Eifer, bis ich ans Ende der Welt käme, genau das zu tun, womit ich eben beschäftigt sei, denn es sei gut und nützlich“ (9). Nach anfänglichen Zweifeln an der Wahrhaftigkeit des Gottes macht er sich auf und kommt zu der Erkenntnis, dass sein Daseinszweck in einem Leben als Wanderphilosoph besteht, der seine Mitmenschen zur Vernunft erzieht. Während bei Abraham die Gotteserkenntnis das Entscheidende ist, liegt bei Dion der Akzent offenbar stärker auf der Selbsterkenntnis. Das überfallartige λόγιον wird von Abraham ohne Zögern befolgt, Dion hingegen zieht die Glaubwürdigkeit Apollons zunächst in Zweifel (vgl. *Or.* 13,9). Von einer Entscheidungshilfe kann im ersteren Falle wohl nur in entferntem Sinne die Rede sein, mit einer biographisch tiefgreifenden Veränderung sind beide Unternehmungen verbunden. Demnach gibt es Strukturähnlichkeiten und kleinere Abweichungen zwischen den Orakelberichten; das ungefragt erteilte Orakel und der unbedingte Gehorsam lassen den jüdisch-philonischen Dialekt erkennen, die Kritik an Habsucht und das propagierte Ideal von Genügsamkeit auf der anderen Seite den kynisch-dionischen.

Mit Blick auf die zweite der o.g. Perspektiven, die Auffassung von Orakelsprüchen als Gesamtheit heiliger Schriften, meint David E. Aune:

> In the Greco-Roman view, in contrast to that of segments of early Judaism, divine revelation was not usually confined to a past era. Rather, the science of divination was a regular and continual means for determining the will of the gods on almost every conceivable issue. Various collections of oracles were made nonetheless, not because oracular revelation was no longer available, but because the enigmatic nature of older oracles placed their complete fulfilment somewhat in doubt (making the role of interpreters necessary), and because of an increased respect for revelation in written form.[54]

Liegt also im Pentateuch nach Ansicht Philons eine Sammlung von Orakeln vor?[55] Zunächst ist zu bedenken, dass Philon nicht nur von Orakeln *in* den heiligen Schriften spricht, sondern auch von den heiligen Schriften *als* Orakeln. Damit geht die Qualifizierung der gesamten „heiligen Bücher“ als Orakelbescheide über die gattungsmäßig so einzuordnenden Stellen hinaus. Philons Aussage πάντ᾽ εἰσὶ χρησμοί, ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται (*Mos.* II 188, siehe oben), ließe sich auch so lesen, dass alle Orakelsprüche in den heiligen

[53] ÜS W. Elliger.
[54] AUNE 1983, 23.
[55] Sehr stark macht diesen Gedanken VAN KOOTEN 2010, 289f.

Schriften zu finden sind. Zu ergänzen wäre: und keine außerhalb dieser – zumindest keine echten. Es handelt sich um eine exklusive Sammlung, als deren Vermittler Philon selbst auftritt. Damit ergibt sich eine neue Ebene der Orakelkommunikation, bei der Philon als prophetischer Verkünder und Interpret einer neuen Gruppe von Konsultanten gegenübersteht: den Leserinnen und Lesern. Damit nimmt auf dieser Ebene der Orakelbescheid wieder die Form einer Antwort auf eine Frage an. Die Konsultation der Lesenden besteht darin, dass sie die heiligen Schriften überhaupt zur Hand nehmen und lesend befragen. Dass sich Philon dabei als inspirierter Vermittler begreift, zeigt im Grunde sein ganzes parabiblisches Projekt mit all seinen Einschüben, Neuwertungen (z.B. der Figur Bileams) und allegorischen Ausdeutungen. Es erhellt zudem aus autobiographischen Passagen, in denen er sich der Semantik der Inspirationsmantik bedient, um Zustände eigener poetischer Ekstase zu beschreiben. Er berichtet, dass er einmal ideenlos ans Werk geht, um etwas zu schreiben, „doch plötzlich ward mein Geist voll, da die Gedanken von oben unsichtbar herniederströmten und ausgesät wurden, so dass ich in göttlicher Begeisterung ganz verzückt war (ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν) und nichts mehr erkannte“ (*Migr.* 35). An anderer Stelle spricht er in paradoxer Weise „von einer nüchternen Trunkenheit“ (*Opif.* 71.). Wiederum andernorts verbindet Philon sich (und die angesprochenen Leser?) in „Wir“-Form mit dem „prophetischen Geschlecht“ (τῷ δὲ προφητικῷ γένει: *Her.* 265), indem er vom untergehenden menschlichen Geist spricht, der „Ekstase und gottgetragener Verzückung“ (ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν) Platz macht.[56] Die klare Semantik gibt hier keinen Anlass, die Konnotationen prophetischer Inspiration wegzudifferenzieren.[57]

Der bei allen Menschen bestehende „dringende Wunsch, die Zukunft zu erfahren“,[58] machte noch eine andere Sammlung von Orakeln bekannt – und gefürchtet. Das dritte Buch der sog. Sibyllinischen Orakel war im 2. Jh. v.Chr. im Milieu gebildeter Juden Alexandriens

[56] Es wäre auch zu fragen, wen Philon im Sinn hat, wenn er mit Dtn 18,15 davon spricht, dass „plötzlich ein von Gott gesandter Prophet erscheinen und weissagen“ (*Spec.* I 65) werde.

[57] Gegen AUNE 1983, 387 Anm. 295.

[58] *Spec.* I 64. Der bei Philon postulierte Wunsch aller Menschen nach Kenntnis der Zukunft ist bei den paganen Orakeln weit weniger ausgeprägt als der Wunsch nach Orientierung und Entscheidungshilfen, auch nach Wissen, das man anderweitig nicht einholen konnte. Prophetie als „Gabe des Vorauswissens“ (*Mos.* II 190) zu akzentuieren, mag auch durch die konkurrierenden Zukunftsszenarien der Sibyllinischen Orakel beeinflusst sein.

entstanden wie die Schriften Philons.[59] Als Teil einer „Widerstands-Orakelkultur“[60] aus dem Osten schleuderten die jüdischen Sibyllinen apokalyptische Untergangsdrohungen gegen Rom und hegten Hoffnungen auf das Kommen einer politischen Messiasgestalt, die eine Gegenherrschaft aufrichten würde. Der rigide Umgang Augustus' mit allem, was den Namen *libri Sibyllini* trug, zielte darauf, frei flottierende und damit unkontrollierbare Orakelsammlungen aus dem Verkehr zu ziehen und die Kontrolle darüber zu erlangen, „wann die Sibyllen ‚befragt', welche Sibyllensprüche verkündet werden sollten und wie sie zu deuten waren.“[61] Nicht zuletzt dadurch, dass sie kodifiziert und damit in ihrem Umfang klar begrenzt wurden, sollte ihnen der subversive anti-römische Stachel gezogen werden.

Die Sammlung von Orakelsprüchen alexandrinischen Ursprungs, überschrieben mit Οἱ Σιβυλλιακοὶ χρησμοί (*Or. Sib.* I 1), setzt offenbar andere Akzente als Philon, was Thomas H. Tobin anhand der jeweiligen Eschatologieverständnisse zeigt. Er geht zunächst davon aus, dass die Bücher III und V in einem Milieu gebildeter ägyptischer Juden über einen langen Zeitraum entstanden sind und meint, dass sie in intellektuellen jüdischen Kreisen Alexandriens dauerhaft Anklang gefunden hätten.[62] In einer Phase der sich verschlechternden Beziehungen der alexandrinischen Juden zu Rom seien weitere „layers of reediting“[63] bis zur Entstehung von *Or. Sib*. V Anfang des 2. Jhs. n.Chr. hinzugekommen. Während der Inkubationszeit hatte sich der Ton offenbar verschärft und richtete sich nun gegen die römische Herrschaft.[64] Diese destrukive Ausrichtung der *Or. Sib.* mit ihren Drohungen gegen Rom findet sich in Philons Schriften nicht: „Philo may have seen these oracles as a significant danger to the existence and well-being of the Jewish communities of Egypt and elsewhere because of their hostility to Rome and its empire.“[65] Für die Auseinandersetzung mit *Praem*. schließt Tobin daraus, dass Philons Ausführungen hinsichtlich der Segnungen und Strafen aus Lev 26 und Dtn 28; 30 durchaus eschatologischen Charakter hätten. Jedoch müss-

---

[59] J. R. BARTLETT, „The Sibylline Oracles“, in: ders. (Hg.), *Jews in the Hellenistic World: Josephus, Aristeas, the Sibylline Oracles, Eupolemus.* CCWJCW (Cambridge 1985) [35–55] 37.

[60] EBNER 2012, 326.

[61] EBNER 2012, 326.

[62] Vgl. TOBIN 1997, 91.

[63] TOBIN 1997, 92.

[64] „The ferocity of *Sibylline Oracles* 5 was long in the making and was already being reflected in *Sib. Or.* 3.46–62, 75–92, 350–80 by the beginning of the first century CE“ (TOBIN 1997, 94; Hervorhebung i. O.).

[65] TOBIN 1997, 95.

ten, und darin sieht er eine Kritik Philons an den Sibyllinen, die eschatologischen Hoffnungen Anhalt in der biblischen Überlieferung haben und könnten sich nicht auf außerbiblische Orakel welcher Art auch immer berufen.[66] An dieser Stelle lassen sich Analogien zum Gebrauch der Orakelsemantik in *Abr.* ziehen. Indem Philon „alles, was in den heiligen Büchern aufgezeichnet ist" (*Mos.* II 188) als Orakelbescheide qualifiziert, richtet er den Zaun auf, mit dem er gültige Aussagen – nach eigenem Anspruch von ihm mit wachem Auge gelesen und ausgelegt – von ungültigen trennt. Das Ziel: die Ersetzung antirömischer Polemik durch Werbung für jene jüdischen Orakel, die griechisch-römischen Ohren anschlussfähig und verlässlich erscheinen.

Es geht Philon also um eine Einhegung von Orakeln im Sinne ihrer Reduzierung auf die von ihm akzeptierten heiligen Schriften. Dies aber nicht mittels einer Verunglimpfung des ekstatischen, irrationalen Aspektes der Divination, sondern in Form der Anbindung vielfältiger Ausdrucksformen des Orakelwesens an die „richtigen" Repräsentanten: Philon selbst kennt entrückende Inspiration, Mose als Prophet par excellence inkorporiert drei verschiedene Orakeltechniken. Wichtig ist, diesen als Prophet und damit nach paganem Verständnis als „dependent diviner"[67] darzustellen und ihn damit unabhängigen Formen von Mantik, die abgelehnt werden, gegenüberzustellen. Die Abhängigkeit der mosaischen Prophetie ist anders als bei den paganen „Kollegen" nicht die von einem Tempelkultbetrieb, sondern von den autoritativen Orakelbescheiden (χρησμοί) der von Philon als heilig erachteten Schriften (vgl. *Mos.* II 188).

Fazit: Philon nimmt über die Orakelsemantik geprägte Vorstellungen seiner griechisch-römischen Umwelt auf, um seine heiligen Schriften für ein paganes Publikum interessant zu machen und ihnen eine orientierende Autorität zuzuschreiben. Die Protagonisten werden als tugendhafte Gestalten dargestellt, deren ethische Vortrefflichkeit zugleich die Bedingung dafür darstellt, dass ihre Seelen von göttlichem Geist inspiriert werden. Die verschiedenen Aspekte ethischer und prophetischer Vortrefflichkeit stehen dabei aber nicht immer in einem spannungsfreien Verhältnis. So stellt Philon Mose nicht nur als besten Herrscher, Gesetzgeber und Oberpriester dar, sondern auch als Prophet par excellence (*Mos.* II 187), als Seher der Zukunft (*Mos.* II 269) und Empfänger bzw. Übermittler dreier verschiedener Arten von Orakeln (*Mos.* II 188). Mose in dieser Weise mit verschiedenen Orakelformen zu assoziieren, führt zu einer „uneasy alliance

---

[66] Vgl. TOBIN 1997, 97.
[67] DILLERY 2005, 171.

between ecstatic and rational forms of inspiration“[68]. Eine pagan geläufige Vorstellung von Prophetie, die mit Zukunftsansage durch Orakelbescheide verknüpft ist, wird leicht modifiziert aufgegriffen und auf ihre einzig wahre Repräsentation in der Tora hin orientiert. Diese bietet Philon seinem (römischen?) Publikum als Gesamtausgabe echter Orakelbescheide an, die damit unausgesprochen in Konkurrenz zu einer anderen Sammlung von Gottessprüchen geraten könnte: Die Sibyllinischen Orakel entstammen ebenfalls dem Trägerkreis gebildeter alexandrinischer Juden, präsentieren sich jedoch erheblich kritischer gegenüber ihren römischen Adressaten.

[68] LEVISON 1995, 312.

Von Philon zu Ibn ʿArabī

Abraham im islamischen Kontext

Nicolai Sinai

Zusammen mit Mose ist Abraham eine der beiden biblischen Gestalten, denen Judentum, Christentum und Islam gleichermaßen eine herausragende heilsgeschichtliche Stellung zuerkennen – im Unterschied zu Jesus und Muhammad, deren heilsgeschichtliche Relevanz zumindest von einer dieser drei Traditionen bestritten wird. Abraham ist damit eine zentrale jüdisch-christlich-islamische Sinnfigur: Jüdische, christliche und islamische Texte produzieren religiösen Sinn unter anderem dadurch, dass sie sich Abrahams als eines prototypischen oder paradigmatischen Vertreters grundlegender Glaubenslehren oder Handlungsweisen vergewissern.[1] Für Paulus etwa ist Abraham ein Garant der Möglichkeit von Rechtfertigung vor und außerhalb des mosaischen Gesetzes (Röm 4), wohingegen ein mischnaisches Diktum feststellt, Abraham habe „die gesamte Tora befolgt, noch bevor sie offenbart wurde" (*mQid* 4,14). Der Koran schließlich zeichnet Abraham, wie wir sehen werden, als resoluten Monotheisten, was ihn nicht nur zum Antagonisten heidnischer Vielgötterei macht, sondern auch zu einem Kronzeugen wider die Juden und Christen unterstellte Verwässerung von Gottes Einzigkeit (vgl. Q 3,67f.).

Schon diese Beispiele zeigen, dass die vorneuzeitliche Berufung auf Abraham häufig einen „superzessionistischen" Charakter hat: Sie dient oft dazu, die besondere Authentizität und Überlegenheit einer bestimmten religiösen Formation über geschichtliche nah verwandte Konkurrenten zu erweisen, etwa des paulinischen Christentums im Verhältnis zum gesetzestreuen Judentum oder der koranischen Religion im Verhältnis zu Judentum und Christentum.[2] Es ist deshalb

[1] Vgl. CALVERT-KOYZIS 2004 (insb. ebd., 1 sowie die Charakterisierung Abrahams als „Prototyp" ebd., 28 und 140f.) sowie M. BAUSCHKE, *Der Spiegel des Propheten. Abraham im Koran und Islam* (Frankfurt a.M. 2008), 10, wo Abraham als „Projektions- und Identifikationsfigur" charakterisiert wird.

[2] HUGHES 2012, 34–56.

gerade die Judentum, Christentum und Islam gemeinsame Anerkennung Abrahams als zentraler Sinnfigur, die einen umso nachdrücklicheren interreligiösen „Streit um Abraham“[3] ermöglicht.

Mit einer solchen superzessionistischen Bezugnahme auf Abraham kontrastierend ist seit Ende des neunzehnten Jahrhunderts und dann besonders prononciert seit Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts von einer Judentum, Christentum und Islam umfassenden „abrahamitischen“ Religionsgruppe die Rede, als deren wichtigste Gemeinsamkeit häufig der Eingottglaube verstanden wird.[4] Zweifellos zeichnen sich die drei genannten Traditionen durch eine wenigstens teilweise überlappende Diskursmatrix aus, die einerseits das Ergebnis enger jüdisch-christlich-islamischer Interaktionsprozesse ist (etwa der Entstehung des Christentums aus dem Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels), andererseits aber auch eine Voraussetzung und ein Stimulans weiterer derartiger Interaktionsprozesse bildet. Die Prägung eines Oberbegriffs zur Bezeichnung dieses jüdisch-christlich-islamischen Diskurskomplexes ist insofern analytisch sinnvoll, auch wenn die Rede von einer „abrahamitischen“ Religionsfamilie suggerieren kann, dass sich die betreffenden Traditionen über alles religiös Wesentliche weitgehend einig sind und etwaige Differenzen in den Bereich des Peripheren verwiesen werden dürfen.[5] Eine solche Sichtweise wäre allerdings fragwürdig: Unter der Chiffre „Monotheismus“ etwa kann sich nicht nur eine konventionelle Entgegensetzung von Welt und Schöpfergottheit verbergen, sondern auch der qualifizierte Monismus Ibn ʿArabīs (gest. 1240)[6] oder die christliche Trinitätstheologie, deren monotheistischer Charakter aus islamischer Sicht höchst zweifelhaft ist. Das der abrahamitischen Diskursmatrix eingeschriebene Motiv von Gottes Eins-Sein (s. etwa Dtn 6,4 und Q 37,4) kann insofern mit äußerst heterogenen und sogar miteinander unvereinbaren theologischen Konzeptionen gefüllt werden.

Das vorliegende Kapitel klammert die umstrittene Frage nach Sinn und Gehalt des Attributs „abrahamitisch“ als religionswissenschaftliche Metakategorie aus, so naheliegend dieses Problem im Zusammenhang mit dem Thema „Abraham im Islam“ auch sein mag. Mein

---

[3] Vgl. den Titel von K.-J. KUSCHEL, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint* (Düsseldorf 2001).

[4] HUGHES 2012, 57–98; M. SILK, „The Abrahamic Religions as a Modern Concept“, in: A. J. SILVERSTEIN / G. STROUMSA (Hg.), *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions* (Oxford 2015) [71–87] 75–77.

[5] Vgl. J. D. LEVENSON, *Inheriting Abraham. The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam* (Princeton 2012) 173–214.

[6] S. als Einführung W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination* (Albany 1989).

Anliegen ist es lediglich, auf deskriptive und einigermaßen quellennahe Weise an Grundzüge und Vielgestaltigkeit derjenigen Abrahambilder heranzuführen, die innerhalb der islamischen Tradition formuliert worden sind.[7] Der erste Teil meines Essays ist der Darstellung Abrahams im Koran gewidmet und geht vorrangig auf solche Episoden im Leben Abrahams ein, die auch in Philons *De Abrahamo* diskutiert werden. Dies erfordert manchen Verweis auf vorislamische Überlieferungen; einen sehr viel vollständigeren Überblick über die koranischen Abrahampassagen und einschlägige jüdische und christliche Traditionen gebe ich anderswo.[8] Der zweite Teil wendet sich dann der Weiterentwicklung und Deutung der zuvor behandelten koranischen Ausgangspunkte im späteren islamischen Schrifttum zu, das hier ebenfalls nur höchst selektiv und ausschnittweise zur Sprache gebracht werden kann.

1. Das koranische Abrahambild

Die biblische Abrahamerzählung setzt recht abrupt mit dem göttlichen Auszugsbefehl an Abraham ein (Gen 12,1): „Geh fort aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde."[9] Dem biblischen Text folgend lässt auch Philons *De Abrahamo* die Hinwendung seines Protagonisten zur „Frömmigkeit" (*eusebeia, Abr.* 60) mit Gottes Aufforderung zur Auswanderung (*apoikia*) beginnen (*Abr.* 62).[10] Allegorisierend-doppelbödig versteht Philon diese *apoikia* nicht nur als geographische Ortsveränderung, sondern zugleich auch als innere Gottessuche (*Abr.* 68) und als Abwendung Abrahams von der Weltanschauung seiner chaldäischen Heimat (*Abr.* 77). Philon schreibt den Chaldäern, die er wie andere antike Autoren mit der Astronomie in Verbindung bringt, die Ansicht zu, der Kosmos selbst sei Gott (*Abr.* 69) und es gebe „außerhalb des Weltalls und des sinnlich wahrnehmbaren Seins" keine „geistige" Gottheit (*Abr.* 77). Abrahams Abwendung von bzw. „Aus-

[7] Zur Frage der begrifflichen Ab- und Eingrenzung des Phänomens Islam s. bahnbrechend Sh. AHMED, *What is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton 2016).

[8] N. SINAI, „Abraham", in: N. SINAI / M. KLAR u.a. (Hg.), *Biblical Traditions in the Qur'an* (Princeton University Press, in Vorbereitung). Dieses Kapitel (welches ein umfassendes Stellenregister enthält) ist konzipiert als Aktualisierung der nach wie vor wichtigen, aber inzwischen überholten (da in den 1930er Jahren erschienenen) Behandlung in SPEYER 1988, 120–186.

[9] Bibelzitate folgen weitgehend der Einheitsübersetzung (2016), Koranzitate mit gelegentlichen Modifikationen der Übersetzung von Hans Zirker (Darmstadt 2003).

[10] Der Begriff *apoikia* begegnet in *Abr.* 66, 68, 72, 77 und 85.

wanderung" aus diesem astronomisch fundierten Naturalismus hat dann Philon zufolge eine Theophanie zur Folge, die er in Gen 12,7 ausgesagt findet: „Gott erschien Abra(ha)m" (*Abr.* 77). Philon ist offensichtlich bemüht, die in Gen 12 geschilderten Vorgänge als Symptome einer fundamentalen theologischen Reorientierung Abrahams zu konstruieren.

Wie Philon spricht auch der Koran von einer Auswanderung Abrahams und gebraucht an einer Stelle (Q 29,26) sogar die Konsonantenwurzel *h-ǧ-r*; sie bezeichnet sonst den Auszug der koranischen Gemeinde von Mekka nach Medina, die *hiǧra*, als deren Prototyp Abraham somit erscheint.[11] Ebenfalls wie Philon verknüpft der Koran Abrahams Auszug mit einer religiösen Neuorientierung, nämlich dem Bekenntnis zum Monotheismus. Eine ganze Reihe von Koranpassagen beschreibt, wie Abraham seinem „Volk" und insbesondere seinem Vater vorwirft, Götzen und Bildnisse anzubeten (Q 6,74; 21,52.57; 29,17.25) und „etwas zu verehren, das nicht hört, nicht sieht und dir nichts nützt" (Q 19,42).[12] Abraham geht sogar so weit, diese Götzen zu zerstören, um so ihre Machtlosigkeit zu demonstrieren (Q 21,58–67 und 37,88–96). Seine Landsleute versuchen daraufhin, ihn bei lebendigem Leibe zu verbrennen, was durch einen wundersamen Eingriff Gottes zunichte gemacht wird (Q 21,68–71; 29,24f.; 37,97f.). Interessanterweise kehrt der Koran den biblischen Auszugsbefehl aus Gen 12,1 zu einem Vorsatz Abrahams um, der ankündigt, sich von seinem Volke „absondern" (Q 19,48f.) und „die Auswanderung zu meinem Herrn" vollziehen zu wollen (Q 29,26; vgl. a. 37,99).[13] Der Koran zeichnet Abrahams *apoikia* somit als organische Konsequenz seines monotheistischen Nonkonformismus, die keiner gesonderten göttlichen Anweisung bedarf.

Abrahams Konflikt mit seinen Landsleuten hat keine Entsprechung im Buch Genesis. Dennoch dürfte sie mittelbar aus einem bibelexegetischen Problem erwachsen sein: Warum hat Gott mit seinem Auszugsbefehl und der sich daran anschließenden Segensverheißung (Gen 12,1–3) gerade Abraham ausgewählt? Wodurch hatte Abraham diese besondere Zuwendung Gottes verdient?[14] Eine Antwort gibt der Gedanke, Abraham müsse sich schon im Vorfeld von Gottes Anrede

---

[11] SINAI 2017, 180f.

[12] Koranische Schilderungen von Abrahams Auseinandersetzung mit seinem Volk und seinen Vater finden sich in Q 6,80–83; 19,42–46; 21,51–57.66f.; 26,69–82; 29,16–18.25; 37,83–87.95f.

[13] Mit dem in Q 19,48f. gebrauchten Verb *iʿtazala* vgl. insbesondere die Verwendung von *parapempomai* in *Abr.* 71.

[14] Die Frage wird auch von Philon gestellt; s. LOWIN 2006, 88, die auf *Leg.* III 83 verweist.

als vorbildlicher Monotheist erwiesen haben.[15] Eine entsprechende Vorgeschichte zu Gen 12 findet sich noch vor Philon im Jubiläenbuch, einer wohl ins zweite vorchristliche Jahrhundert zu datierenden Nacherzählung der Begebenheiten von der Weltschöpfung bis zum Auszug aus Ägypten: Bereits im Alter von vierzehn Jahren, so *Jub* 11,16f., habe Abra(ha)m sich vom Götzendienst seines Vaters losgesagt und zum „Schöpfer aller Dinge" gebetet; *Jub* 12,1–5 referiert dann, wie Abra(ha)m seinen Vater für die Verehrung lebloser und von Menschenhand gemachter Götzenbilder tadelt. Wie in der nach der Zeitenwende entstandenen Abrahamapokalypse (*ApcAbr* 4) und letzten Endes auch im Koran trägt Abraham hier Argumente vor, die auf biblische Götzenpolemiken zurückgehen (s. Jer 10, Jes 44 und 46 sowie das Baruchbuch). Bemerkenswert ist unter anderem die wörtliche Entsprechung von Q 19,42 – wo Abraham die Götzen seines Vaters als „etwas, das nicht hört und nicht sieht", beschreibt – und Dan 5,23 („Du hast die Götter aus Gold und Silber, aus Bronze, Eisen, Holz und Stein gepriesen, die weder sehen noch hören können und keinen Verstand haben").[16]

Der in zahlreichen Koranpassagen variierte Konflikt Abrahams mit seinen götzendienerischen Landsleuten gründet also in einem schon im Jubiläenbuch und bei Philon bezeugten Thema. Mit diesem genealogischen Befund ist nun allerdings noch nicht erhellt, welche theologische Arbeit die Darstellung Abrahams als monotheistischer Dissident innerhalb des Korans verrichtet. Diese Funktionsfrage ist vielmehr nur aus dem Koran selbst zu klären. Dabei zeigt sich, dass der betreffende Überlieferungskomplex im Koran, anders als im Jubiläenbuch, keine bibelexegetische Rolle mehr spielt: Auch wenn die Koranverkündigungen beanspruchen, dieselbe Botschaft wie frühere Offenbarungen zu lehren, so präsentieren sie sich doch als Gotteswort aus eigenem Recht, nicht als Auslegung, Paraphrase oder Nacherzählung einer früheren Offenbarungsschrift wie der Bibel, die im Koran fast nie regelrecht zitiert wird.[17] Hinzu kommt, dass der Koran ja gar keinen göttlichen Auszugsbefehl an Abraham kennt. Wodurch erklärt sich also, dass der Koran dem Motiv von Abrahams Streit mit seinen Landsleuten so umfangreichen Raum einräumt? Aufschlussreich ist hier ein Blick auf die koranische Prophetologie. Diese geht von einer weitgehenden Uniformität der verschiedenen, im Laufe der

[15] S. KUGEL 1998, 244–247.

[16] Ich verdanke diese Parallele BUSSE 2006, 101, Anm. 6.

[17] N. SINAI, „The Eschatological Kerygma of the Early Qur'an", in: H. AMIRAV u.a. (Hg.), *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity. Encounters in the Abrahamic Religions, 6th–8th.* Late Antique History and Religion 17 (Leuven 2017) [219–266] 248–252; SINAI 2017, 138–141.

Geschichte aufgetretenen Gottesgesandten (Sg. *rasūl*) wie Noah, Jesus, Muhammad und eben auch Abraham aus.[18] Deren primäre Aufgabe besteht darin, ein bestimmtes Kollektiv zur Verehrung des einen Schöpfergottes zu ermahnen und vor Gottes diesseitiger und jenseitiger Strafe zu warnen. Dass der Koran die Überlieferung von Abrahams monotheistischem Dissens aufgreift, dürfte insofern darin gründen, dass sich das Motiv hervorragend in das Standardmuster eines koranischen Gottesgesandten einfügt und zu ausführlichen monotheistischen Disputen Abrahams mit seinen Landsleuten entfaltet werden kann. Exemplarisch zeigt sich hieran, wie der Koran einen an sich traditionellen Stoff theologisch innovativ refunktionalisiert.

Eine besonders zentrale Facette der Streitepisode besteht in Abrahams Konflikt mit seinem Vater (dessen biblischer Name Terach im Koran nicht erscheint). Literarisch wird der Gegensatz zwischen Vater und Sohn etwa durch den viermaligen Gebrauch des Vokativs „Mein Vater!" in Abrahams Ansprache in Q 19,42–45 herausgestellt. In Philons *De Abrahamo* ist dieses Motiv gänzlich abwesend und auch das Jubiläenbuch zeichnet den Antagonismus von Abraham und Terach in sehr viel milderem Lichte: Laut *Jub* 12,6f. stimmt Terach der Götzenkritik seines Sohnes grundsätzlich zu, ermahnt ihn jedoch um dessen eigener Sicherheit willen zum Schweigen. Gleichwohl ist die Vorstellung, Abrahams Vater sei ein engagierter Götzenverehrer oder sogar ein Götzenhersteller gewesen, in anderen vorkoranischen Texten durchaus bezeugt, etwa in dem rabbinischen Genesiskommentar *Genesis Rabba* (*Gen. Rab.* 38,13).[19] Im Hintergrund solcher jüdischer Negativwertungen Terachs dürfte Jos 24,2 stehen, wonach die Ahnen der Israeliten einschließlich Terachs „anderen Göttern dienten".[20]

Im Hinblick auf den Koran stellt sich auch hier wiederum die Funktionsfrage: Welche theologische Arbeit verrichtet der Antagonismus zwischen Abraham und seinem Vater im Koran? Relevant ist hier die koranische Charakterisierung einer Gruppe zeitgenössischer Widersacher, denen vorgeworfen wird, Gott andere Wesen „beizugesellen" (*ašraka*).[21] Diese „Beigeseller" (*mušrikūn*) berufen sich an verschiedenen Stellen darauf, lediglich dem Brauch ihrer Väter zu folgen (vgl. etwa Q 34,43 und 43,22–25) – ein Argument, das übrigens auch

---

[18] S. die Ausführungen zum koranischen „messenger uniformitarianism" in M. DURIE, *The Qur'an and Its Biblical Reflexes. Investigations into the Genesis of a Religion* (Lanham 2018) 135–142.

[19] Die Passage – die eine enge Parallele zu Abrahams Götzenzerstörung in Q 21,58–67 und 37,88–96 darstellt – wird zitiert in SPEYER 1988, 134–138; zum Konflikt zwischen Abraham und seinem Vater s.a. KUGEL 1998, 247–249.

[20] KUGEL 1998, 247.

[21] S. ausführlicher SINAI 2017, 59–77.

den Gegnern Abrahams, Moses und anderer Gesandter zugeschrieben wird (s. z.B. Q 7,70; 10,78; 21,53; 26,74). Die Ansicht, von Vätern und Ahnen ererbte Glaubenslehren und Rituale seien maßgeblich, war im Herkunftsmilieu des Korans offenkundig von hoher Virulenz. Der Koran setzt ihr das Vorbild Abrahams entgegen, „der zu seinem Vater und seinem Volk sagte: ‚Ich sage mich los von dem, was ihr anbetet' (*innanī barāʾun mimmā taʿbudūn*)" (Q 43,26). Abrahams kompromissloser Bruch mit dem Götzendienst seines Vaters fungiert so als Paradigma der Absage an die religiöse Ahnensitte: Abrahams Traditionsbruch begründet eine Gegen-Tradition.

Es ist bemerkenswert, dass Philon – anders als das Jubiläenbuch, die Abrahamapokalypse und der Koran – Abrahams Zeitgenossen nicht ausdrücklich mit der Verehrung von Götzenbildern in Verbindung bringt: Zwar nehmen die Chaldäer keinen über der sichtbaren Natur stehenden „Wagenlenker und Steuermann der Welt" an (*Abr.* 69f.), doch scheinen sie nicht den eklatanten Irrtum zu begehen, bloße Artefakte mit göttlichen Wesen zu verwechseln. Philon zeichnet die Chaldäer insofern nicht als tumbe Bilderverehrer, sondern als intellektuell durchaus respektable Naturalisten, als Erforscher der Ordnung in den „Umlaufbahnen der Sonne, des Mondes und der anderen Planeten und Fixsterne" (*Abr.* 69).[22] In der koranischen Darstellung ist eine solche wissenschaftliche Expertise von Abrahams Widersachern nicht zu erkennen. Gleichwohl schimmert das Thema von Abrahams Herkunft aus einer für ihre astronomisch-astrologische Kompetenz bekannten Region zumindest in einer Koranpassage noch durch, nämlich Q 6,75–79. Sie beschreibt, wie Abraham allererst zu der Einsicht gelangt, es müsse einen die Natur transzendierenden Schöpfer „von Himmel und Erde" (Q 6,79) geben: Er beobachtet des Nachts das Aufgehen eines Sternes, des Mondes und der Sonne und huldigt nacheinander jedem dieser Gestirne als „mein Herr", wird jedoch jeweils ihrer Begrenztheit und Bedingtheit gewahr, als der betreffende Himmelskörper untergeht.

Dass sich Abrahams monotheistische Bekehrung seiner Überwindung chaldäischer Astronomie verdankt, schreibt auch Philon (*Abr.* 70), doch hat die koranische Szene anderswo noch deutlich engere Parallelen: Sowohl *Jub* 12,16–20 als auch der spätantike jüdische Dichter Yose ben Yose führen Abrahams Einsicht in die Existenz eines göttlichen Weltenlenkers auf seine nächtliche Beobachtung von Sonne, Mond und Sternen zurück.[23] Im Koran lässt sich dabei allerdings

[22] S. CALVERT-KOYZIS 2004, 25–27 mit dem Befund, dass Philons Chaldäer für stoisches und pythagoreisches Gedankengut stehen.

[23] LOWIN 2006, 95f. und 139.

eine bedeutsame Akzentverschiebung feststellen, wie sie durchaus typisch für die koranische Adaption existierender Erzählstoffe ist: Während Yose ben Yoses einen autodidaktischen Erkenntnisakt Abrahams schildert, unterstreicht der Koran, dass sich Abrahams monotheistische Einsicht göttlicher „Rechtleitung" (*h-d-y*) verdankt: „Wenn mein Herr mich nicht führt, gehöre ich gewiss zu dem Volk, das irregeht", sagt Abraham an einer Stelle (Q 6,77).[24] Abrahams Kontemplation der Gestirne und seine daraus resultierende Bekehrung zum Monotheismus nehmen so den Charakter offenbarungsähnlicher Belehrung an.

Hat der koranische Abraham aufgrund seines Monotheismus Heimat und Familie verloren, so wird ihm dieser Verlust durch Gottes Gewährung eines Sohnes ersetzt, der den rigorosen Eingottglauben seines Vaters teilt.[25] Die Abrahamperikope in Sure 37 etwa schließt unmittelbar an Abrahams Auswanderungsvorsatz (Q 37,99) seine Bitte um einen „rechtschaffenen" Sohn (37,100) an, deren Erfüllung ihm hier sogleich zugesagt wird (37,101). Auch Q 19,49 lässt direkt auf Abrahams „Absonderung" von seinem Volke die Feststellung folgen, Gott habe ihm Isaak und Jakob geschenkt und sie „zu Propheten gemacht". Im Koran gewinnt Abrahams gottgeschenkter Sohn damit einen kompensatorischen Status. Detaillierter wird Abrahams Erhalt von Gottes Sohnesverheißung, die auch von Philon ausführlich besprochen wird (*Abr.* 107–132), in Q 11,69–73, 15,51–56 und 51,24–30 geschildert, wobei in allen drei Passagen wie bei Philon Gen 18 im Hintergrund steht. Abraham empfängt den Besuch einer unbestimmten Anzahl von „Gästen" (so Q 15,51 und 51,24), die auch als „Gesandte" (*rusul* oder *mursalūn*) charakterisiert werden (Q 11,69; 15,57; 29,31). Gemeint sind damit an dieser Stelle nicht menschliche Gesandte wie etwa Noah oder Abraham, sondern vielmehr Engel; der Plural *rusul* ist ein wörtliches Äquivalent von *angeloi*, auch wenn der übliche koranische Terminus für „Engel" ein anderer ist (nämlich *malāʾika*).[26] Der Koran reflektiert hier eine bestimmtes Verständnis von Gen 18, welches die drei Männer, deren Besuch Abraham nach Gen 18,2 empfängt, mit Engeln identifiziert. Diese auch im Neuen

---

[24] Diesen Kontrast arbeitet LOWIN 2006, 123–135 heraus. Allerdings ist die Vorstellung, Abrahams Entdeckung des Monotheismus gründe in einer göttlichen Selbstkundgabe, auch in der rabbinischen Tradition nachweisbar; s. *Gen. Rab.* 39,1. Eine vergleichbare Akzentverschiebung findet sich in der koranischen Darstellung der Erschaffung Adams in Q 2,30–33; s. SINAI 2017, 148f.

[25] S. dazu ausführlicher SINAI 2009, 123f.

[26] Vgl. Q 35,1, wo die „Engel" (*malāʾika*) als „Gesandte" (*rusul*) bezeichnet werden; s.a. Q 22,75, wo es explizit heißt, dass sowohl Menschen als auch Engel als Gesandte fungieren können.

Testament (Hebr 13,2) angedeutete Lesart findet sich vor allem in der jüdischen Tradition, während christliche Autoren Philon (*Abr.* 121f.) darin folgen, einen von Abrahams Gästen oder gar alle drei als Erscheinung Gottes zu identifizieren.[27] Dass der Koran gegen eine solche theophanische Auffassung von Abrahams Gästen optiert, mag damit zusammenhängen, dass er häufig Gottes Majestät und Erhabenheit betont.[28]

Die koranische Deutung der Gäste als Engel führt auch dazu, dass der Koran ein entscheidendes Detail der biblischen Erzählung revidiert. Gen 18,6–8 zufolge setzt Abraham seinen Gästen Butter, Milch und ein Kalb vor und „wartete ihnen unter dem Baum auf, während sie aßen". Die Vorstellung, Engeln könnten irdisches Essen zu sich nehmen, wird bereits in der Bibel problematisiert (Ri 13,16 und Tob 12,19). Wie aber ist dann die Aussage von Gen 18,8 zu verstehen, Abrahams Gäste hätten von den ihnen vorgesetzten Speisen gegessen? Die Schwierigkeit wird in einer ganzen Reihe von jüdischen Texten – von Josephus über die Targume bis hin zur rabbinischen Literatur – auf dieselbe Weise gelöst wie bei Philon (*Abr.* 118; vgl. Josephus, *Ant.* I 197 sowie *Gen. Rab.* 48,18 und *bBM* 86b): „Obwohl sie nicht tranken und nicht aßen, erweckten sie die Vorstellung (*phantasia*), sie hätten getrunken und gegessen." Der Koran teilt die Auffassung, himmlische Wesen würden keine irdische Speise zu sich nehmen.[29] Da er jedoch aufgrund seines eigenständigen Offenbarungsanspruchs nicht an den biblischen Wortlaut gebunden ist, fällt der Zwang zu einer doketischen Deutung des Essens von Abrahams Gästen aus Gen 18,8 weg. Stattdessen weigern sich die Engel im Koran ausdrücklich, die ihnen vorgesetzten Speisen zu sich zu nehmen (Q 11,69f. und 51,26f.). Abraham ängstigt sich ob dieses ungewöhnlichen Verhaltens und wird von seinen Gästen mit den Worten „Fürchte dich nicht!" beschwichtigt (Q 51,28).[30] Der biblische Handlungsgang erfährt so eine dramatische Intensivierung, indem der Sohnesverheißung ein Augenblick numinosen Schreckens gefolgt von einer prophetologisch bedeutungsschwangeren, bis auf altorientalische

---

[27] E. GRYPEOU / H. SPURLING, „Abraham's Angels. Jewish and Christian Exegesis of Genesis 18–19", in: E. GRYPEOU / H. SPURLING (Hg.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (Leiden 2009), 181–203. Was Philon betrifft, so ist *Abr.* 121f. mit ebd. 113 und 115 zu vergleichen, wo von Engeln die Rede ist.

[28] Allerdings schildern Q 53,1–18 zwei Gottesvisionen des koranischen Verkündigers; s. N. SINAI, „An Interpretation of *Sūrat al-Najm* (Q. 53)", *Journal of Qur'anic Studies* 13 (2011) [1–28] 7–9 und 13–16.

[29] REYNOLDS 2010, 95; s.a. Q 21,7f. und 25,7.20, denen die Folgerung Nahrungsaufname > Menschlichkeit zu Grunde liegt.

[30] In der biblischen Abrahamgeschichte findet sich diese Anrede in Gen 15,1.

Texte zurückgehenden Beruhigungsformel vorangestellt wird – eine Sequenz, die an Mariä Verkündigung in Lk 1,29f. erinnert, auch wenn deren koranische Version in Q 19,17–19 die „Fürchte-dich-nicht"-Formel gerade nicht enthält.[31]

An die Verkündigung, dass Abraham und seiner Frau trotz ihres hohen Alters (vgl. Q 11,72; 15,54; 51,29) ein Sohn beschieden ist, schließt sich auch in der koranischen Abrahambiographie die aus Gen 22 vertraute und von Philon ausführlich behandelte (*Abr.* 160–207) Erzählung von Abrahams in letzter Minute abgewendetem Sohnesopfer an. Anders als Abrahams Streit mit seinen Zeitgenossen und seine Aufnahme der göttlichen Gesandten findet sich diese Episode nur in einer einzigen Koranpassage, Q 37,102–111. Die koranische Darstellung ist besonders daran interessiert, die Einwilligung von Abrahams Sohn herauszustellen: Als dieser, so Q 37,102, „alt genug war, um sich mit ihm [nämlich Abraham] zu mühen", sagt Abraham zu ihm: „Mein Sohn, ich sah im Schlaf, dass ich dich schlachte. So schau, was meinst du?" Der Angesprochene entgegnet: „Mein Vater, tu was dir befohlen wurde; so Gott will, wirst du mich standhaft finden."[32] Von einer ausdrücklichen Zustimmung Isaaks sprechen bereits Josephus (*Ant.* I 232) sowie rabbinische Texte (vgl. *Gen. Rab.* 55,4).[33] Trotz ihres hohen Alters scheint dieses Motiv allerdings erst im Zuge einer sekundären (allerdings noch zu Lebzeiten Muhammads datierbaren) Erweiterung in die Opferperikope von Sure 37 eingeschaltet worden zu sein.[34]

Diese nachträgliche Erweiterung der Passage dürfte unter anderem dadurch motiviert sein, dass Abrahams Sohn Ismael in späteren Suren eine sehr viel prominentere Rolle als in früheren Koranverkündigungen annimmt, worauf gleich noch näher einzugehen sein wird. Greifbar ist dieser Ismaelbezug vor allem in einer zweiten Erweiterung von Sure 37. Der Text stellt nirgends ausdrücklich fest, von welchem der beiden Söhne Abrahams, Isaak oder Ismael, in der Opferepisode die Rede sein soll. Allerdings wird die Abrahamerzählung von einem Verspaar beschlossen, das explizit auf Gottes Verkündigung der Geburt Isaaks Bezug nimmt (Q 37,112f.). Im Textzusammenhang legt dieser Verweis nahe, dass das Vorangehende auf Ab-

[31] Zu der „Fürchte-dich-nicht"-Formel s. M. NISSINEN, „Fear Not. A Study on an Ancient Near Eastern Phrase", in: M. A. Sweeney / E. Ben Zvi (Hg.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century* (Grand Rapids 2003) 122–161.

[32] Zur Frage der Bedeutung der Wendung *fa-lammā balaġa maʿahu s-saʿya* s. SINAI 2017, 106 (Anm. 37) sowie weiter unten.

[33] Zur Einwilligung Isaaks in der rabbinischen Tradition s. G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies.* StPB 4 (Leiden ²1973) 194–218.

[34] SINAI 2017, 93f.

rahams anderen Sohn, also auf Ismael, zu beziehen ist. Eine Reihe von terminologischen, stilistischen und inhaltlichen Auffälligkeiten weist darauf hin, dass es sich auch bei Q 37,112f. um einen Zusatz handelt, der daraufhin abzielt, eine Gleichsetzung des in der Opferepisode figurierenden Sohnes mit Ismael zu suggerieren.[35] In ihrer kanonischen Textgestalt dokumentiert Sure 37 also gleich in doppelter Hinsicht eine nachträgliche Aufwertung Ismaels: Einerseits wird dieser als der von Gott zum Opfer auserkorene Abrahamsohn identifiziert, im Gegensatz zu Gen 22; andererseits wird Ismael, im Rückgriff auf jüdische Überlieferungen über die Opferbereitschaft Isaaks, eine ausdrückliche Einwilligung in das Opfergeschehen zugeschrieben, im Kontrast zur ursprünglichen Fassung der Sure.

Dass sich die eigentliche Opfererzählung aus Sure 37 um einen nicht namentlich identifizierten „beherrschten Sohn" Abrahams (37,101) dreht, illustriert die generelle Seltenheit von Personennamen im Koran sowie die durchgängige Voraussetzungshaftigkeit koranischer Erzählungen. Entsprechend bleiben die Familienverhältnisse des koranischen Abrahams auch sonst recht vage. Von den drei koranischen Versionen der Verkündigungsszene aus Gen 18 (Q 11,69–73; 15,51–56; 51,24–30) nennt nur eine Isaak beim Namen (Q 11,71).[36] Sara – deren aus Gen 18,12–15 bekanntes Lachen in Q 11,71 erscheint – wird durchgängig nur als Abrahams „Frau" (*imraʾa*) bezeichnet (Q 11,71 und 51,29) und fehlt in einer Version der Verkündigungsszene (Q 15,51–56) ganz. Sogar dass Ismael ein Sohn Abrahams ist, geht aus einer ganzen Reihe von Koranstellen, die ihn ohne jeden Bezug zu Abraham erwähnen, nicht ausdrücklich hervor (Q 6,86; 19,54–55; 21,85–86; 38:48).[37] Auch die spannungsreiche Beziehung zwischen Sara und ihrer Magd Hagar (Gen 16 und 21,9–21), die in der Verstoßung Hagars und Ismael kulminiert, wird nicht angesprochen. Tatsächlich findet sich im Koran überhaupt kein expliziter Verweis auf Ismaels Mutter Hagar; dass Abrahams Söhne Isaak und Ismael nicht dieselbe Mutter haben, ist insofern auf rein koranischer Grundlage keineswegs evident.[38] Der Koran ist an häuslichen Konflikten im Leben Abrahams offenkundig nicht interessiert, auch wenn solche Konflikte, wie etwa die Verweise auf eine Auseinandersetzung Muhammads mit seinen Ehefrauen in Sure 66 zeigt, durchaus nicht unvereinbar mit dem koranischen Prophetenbegriff sind.

---

[35] SINAI 2017, 94f.

[36] Allerdings findet sich anderswo die allgemeine Aussage, Gott habe Abraham Isaak und Jakob geschenkt: Q 6,84; 19,49f.; 21,72f.; 29,27.

[37] S. etwa J. HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen* (Berlin 1926) 91.

[38] F. LEEMHUIS, „Hājar in the Qurʾān and Its Early Commentaries", in: GOODMAN u.a. 2010, 503–508.

Zumindest ausschnittweise sind damit drei Hauptepisoden der koranischen Abrahambiographie umrissen: Abrahams Konflikt mit Volk und Vater, seine Bewirtung der Engel samt Empfang einer Sohnesverkündigung und schließlich die Beinahe-Opferung seines Sohnes. Eine vierte und letzte Episode besteht in einem Kranz von Stellen, der Abraham und Ismael mit der Gründung des mekkanischen Kaʿba-Heiligtum in Verbindung bringt.[39] Zur Belohnung dafür, dass Abraham die Prüfung von Gottes Opferbefehl bestanden hat, schließt Gott einen Bund (*ʿahd*) mit ihm, von dem jedoch sündige Nachkommen Abrahams ausdrücklich ausgenommen werden (Q 2,124); Gott etabliert das mekkanische Heiligtum und setzt Abraham bzw. Abraham und Ismael als seine Aufseher ein (Q 2,125 und 22,26–29); Abraham betet für das Wohlergehen dieses Heiligtums sowie seiner dort ansässigen Nachkommen (Q 2,126 und 14,35–41); und schließlich errichten Abraham und Ismael die Kaʿba (Q 2,127) und erbitten von Gott, er möge ihre Nachkommen zu einer „dir ergebenen Gemeinschaft" (*umma muslima laka*) machen sowie einen Gesandten unter ihnen bestellen. Letzterer wird offenkundig mit Muhammad gleichgesetzt (Q 2,128f.).[40]

Fast alle Koranpassagen, die Abraham mit dem mekkanischen Heiligtum in Verbindung bringen, werden üblicherweise der medinensischen Schicht des Korans zugerechnet – also jenen Suren und Textstücken, die nach dem traditionell auf das Jahr 622 datierten „Auszug" (*hiǧra*) der koranischen Gemeinde von Mekka nach Medina verkündet wurden.[41] Auch die gesteigerte Prominenz Ismaels, die bereits weiter oben angesprochen wurde, sowie seine ausdrückliche Einordnung als Sohn Abrahams sind medinensische Entwicklungen.[42]

---

[39] Im Koran wird dieses Heiligtum zumeist als „unantastbares Haus" bezeichnet; s. die kurze Übersicht in SINAI 2017, 49.

[40] Dass es sich bei dem in Q 2,124 erbetenen Gesandten um Muhammad handelt, geht aus Q 2,151 hervor. Zu der Schlüsselpassage Q 2,124–129 s. ausführlicher SINAI 2017, 102 und 205f. mit weiteren Literaturhinweisen.

[41] S. SINAI 2017, 124–130.

[42] Eine Ausnahme bildet Q 14,35–41, wo Abraham für das mekkanische Heiligtum und seine Anwohner betet und Gott dafür dankt, dass er ihm „trotz meines Alters Ismael und Isaak geschenkt" habe (14,39). Die Verwendung des Vokativs „*unser* Herr" (*rabbanā*; 14,37.38.41), der im Wechsel mit „*mein* Herr" (*rabbi*; 14,35.36.39.40) auftritt, suggeriert zudem, dass hier wie in Q 2,127–129 Abraham und Ismael gemeinsam als Betende zu denken sind. Die Hypothese, der gesamte Abschnitt stelle einen medinensischen Einschub dar, ist alles andere als sicher (SINAI 2009, 106–112). Wahrscheinlicher ist vielmehr, dass die Passage in ihrem Grundbestand bereits mekkanisch ist, ursprünglich jedoch Abraham als alleinigenden Betenden darstellte und keinen Verweis auf Ismael enthielt. Sekundär könnte es dann zu einer Anpassung an das gemeinsame Gebet von Abraham und Ismael aus Q 2,127–129 gekommen sein, indem der dort prominente Vokativ „unser Herr" auch in Q 14,35–41 eindrang. Parallel dazu könnte eine

Sie dürften im Kontext der Auseinandersetzung zwischen der koranischen Gemeinde und den jüdischen Stämmen von Medina zu sehen sein: Die medinensische Darstellung Mekkas als ein von Abraham und Ismael begründetes Pilgerheiligtum kontrastiert mit der jüdischen Bindung an den Jerusalemer Tempelberg als derjenigen Stätte, an der Abraham seinen Sohn Isaak zum Opfer darzubringen bereit war.[43]

Anders als die zuvor besprochenen Episoden aus dem koranischen Leben Abrahams hat die Mekka-Episode keine direkten Vorläufer in der vorkoranischen jüdischen oder christlichen Tradition. Sie bringt jedoch eine Reihe traditioneller Einzelmotive zum Einsatz, die der Koran neu verknüpft und auf das mekkanische Kaʿba-Heiligtum ausrichtet. An erster Stelle gilt dies natürlich für die bereits biblisch zentrale Vorstellung eines göttlichen Bundes zwischen Gott und Abraham (Gen 15,18 und Gen 17), auch wenn dieser im Pentateuch, anders als im Koran (Q 2,124f.), mit dem Beschneidungsritus verbunden wird und Abrahams Sohnesopfer (Gen 22) vorangeht anstatt ihm als göttliche Belohnung zu folgen. Was Abrahams Begründung der Kaʿba betrifft, so erinnert sie an die biblische Darstellung des Erzvaters als Erbauer von Altären (Gen 12,8; 13,3f.).[44] Zudem spricht bereits das Jubiläenbuch von einem „Haus Abrahams", welches dort offenbar als Anwesen in der Nähe Hebrons verstanden wird (*Jub* 22,24; vgl. 22,3).[45] Die koranische Beschreibung des mekkanischen Heiligtums als eines von Abraham begründeten „Hauses" und als „Stätte Abrahams" (vgl. Q 2,125.127; 3,96f.; 22,26.29) lässt sich insofern als Kristallisierung vorgängiger Motive um ein bestehendes arabisches Regionalheiligtum auffassen, welche demselben eine neue biblisch-monotheistische Dignität verleiht.

2. Abraham im nachkoranischen Islam

Die erste Schicht der nachkoranischen islamischen Abrahamtradition ist geprägt von einer Vielzahl ursprünglich separat und mündlich weitergegebener Erzählungen und Erläuterungen. Sie werden oft auf prominente frühislamische Gelehrte wie etwa Ibn ʿAbbās (gest. um

mutmaßliche Urfassung von Q 14,39 („Lob sei Gott, der mir trotz meines Alters Isaak geschenkt hat") um den Namen Ismaels erweitert worden sein.

[43] SINAI 2017, 196–206.

[44] H. P. SMITH, *The Bible and Islam or The Influence of the Old and New Testaments on the Religion of Mohammed* (New York 1897) 40.

[45] SPEYER 1988, 162.

687–688) oder as-Suddī (gest. 745) zurückgeführt, wobei sich die Zuverlässigkeit solcher Zuschreibungen kaum verifizieren lässt.[46] Die betreffenden Überlieferungen liegen uns – häufig in Gestalt von Varianten und Dubletten – in späteren, ab dem neunten Jahrhundert verfassten Sammelwerken vor, die unterschiedlichen Genres des äußerst umfangreichen arabisch-islamischen Schrifttums angehören. Neben der Koranexegese und der Universalgeschichtsschreibung, wie sie u.a. von aṭ-Ṭabarī (gest. 923) vertreten werden, ist dabei insbesondere die Gattung der sogenannten „Prophetengeschichten" (*qiṣaṣ al-anbiyāʾ*) hervorzuheben, der etwa ein bekanntes Kompendium aṯ-Ṯaʿlabīs (gest. 1035) zuzurechnen ist.[47] Durch Auswahl und Anordnung des von ihnen tradierten Materials nehmen Redaktoren wie aṭ-Ṭabarī und aṯ-Ṯaʿlabī zumindest indirekt Einfluss auf sein Verständnis, etwa indem sie einzelne Episoden aus dem Leben Abrahams in eine biographische Reihenfolge bringen.

Eine wichtige Funktion der von aṭ-Ṭabarī, aṯ-Ṯaʿlabī und anderen Gelehrten gesammelten Überlieferungen besteht darin, das anspielungsreiche und in mancherlei Hinsicht lückenhafte koranische Erzählgut zu ergänzen und zu konkretisieren. So werden die koranischen Abrahamerzählungen geographisch präzisiert und im Koran anonym bleibende Protagonisten identifiziert. Beispielsweise finden sich Angaben zu Ausgangspunkt und Verlauf von Abrahams Auswanderung; Abrahams „Frau" (Q 11,71 und 51,29) erhält durchgängig ihren biblischen Namen Sara; es werden die Abstammungsverhältnisse von Abraham und Sara erhellt; und man diskutiert, ob es sich bei dem in der koranische Opfererzählung (Q 37,102–107) nicht namentlich genannten Sohn Abrahams um Isaak oder Ismael gehandelt habe.[48] Ein anonymer König, mit dem Abraham laut Q 2,258 Gottes Macht über Leben und Tod debattierte, wird mit dem biblischen Nimrod (vgl. Gen 10,8–12) gleichgesetzt,[49] der bereits in der vorislamischen Haggada als Herrscher über die Heimat Abrahams

[46] Eine umfassende Untersuchung dieses Materials bietet FIRESTONE 1990; s. auch die Abschnitte zur islamischen Tradition in LOWIN 2006. Zum Problem des Übergangs von mündlicher zu schriftlicher Tradierung s. allg. G. SCHOELER, *The Genesis of Literature in Islam. From the Aural to the Read* (Edinburgh 2009).

[47] AḤMAD B. MUḤAMMAD AṮ-ṮAʿLABĪ, *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ al-musammā ʿArāʾis al-maǧālis* (Kairo o. J.); s. zu diesem Werk die Studie von M. KLAR, *Interpreting al-Thaʿlabī's* Tales of the Prophets. *Temptation, Responsibility and Loss.* Routledge Studies in the Qur'an (Abingdon 2009). Um auch Nicht-Arabisten ein Auffinden der jeweils einschlägigen Stellen zu ermöglichen, verweise ich im Folgenden auf aṯ-Ṯaʿlabīs deutsche Übersetzung in BUSSE 2006.

[48] FIRESTONE 1990, 25–30 und 135–151; vgl. BUSSE 2006, 98f., 107 und 122–126.

[49] S. die narrative Einbettung von Q 2,258 in BUSSE 2006, 102.

und als dessen götzenanbeterischer Gegenspieler auftritt.[50] Nimrod habe Abraham bereits vor dessen Geburt nachgestellt, da ihm vorhergesagt worden sei, dass Abraham seinen Untergang bewirken werde.[51] Ähnlich wie rabbinische Texte (vgl. *Gen. Rab.* 38,13) schreibt die islamische Überlieferung Nimrod auch eine führende Rolle bei dem Versuch zu, Abraham ob seines Einstehens für den Eingottglauben auf einem Scheiterhaufen zu verbrennen, obgleich die einschlägigen Koranstellen (Q 21,68–71; 29,24f.; 37,97f.) nur allgemein vom „Volk" Abrahams sprechen.[52] Schließlich wird die im Koran ganz abwesende Hagar als Mutter Ismaels – des Stammvaters der Araber – in die Abrahamgeschichte reimportiert.[53]

Die vorangehenden Fälle illustrieren, dass die frühislamische Tradition die koranischen Abrahampassagen mit zahlreichen außerkoranischen Informationen anreichert, die sich häufig jüdisch-christlichem Bibelwissen und parabiblischem Überlieferungsgut verdanken. Gelegentlich wird dies sogar explizit markiert; zumindest in frühislamischer Zeit scheint ein solches Verfahren auch als unbedenklich gegolten zu haben.[54] Vorislamische Traditionen werden so als narrative Ressourcen für die Amplifikation und Ausschmückung von im Koran gar nicht oder nur knapp angedeuteten Begebenheiten und Figuren in Dienst genommen, wobei sich immer wieder eine pointierte Islamisierung und Arabisierung biblischer und haggadischer Stoffe beobachten lässt.[55] Im Zuge dieses islamischen Anverwandlungsprozesses wurden sogar solche biblischen Sagen adaptiert, die zumindest auf den ersten Blick überhaupt keinen koranischen Haftpunkt haben. Ein gutes Beispiel besteht in der Erzählung von der Gefährdung Saras durch den Pharao bzw. durch Abimelech, den König von Gerar (Gen 12,10–20 und Gen 20). In beiden Bibelpassagen

---

[50] K. VAN DER TOORN und P. W. VAN DER HORST, „Nimrod Before and After the Bible", *HTR* 83 (1990) 1–29.

[51] BUSSE 2006, 98–100. S. ausführlich LOWIN 2006, 39–86. Zur offenkundigen Parallelität von Nimrod und Herodes s. ebd., 81–85.

[52] BUSSE 2006, 104–106.

[53] FIRESTONE 1990, 39–47.

[54] Vgl. FIRESTONE 1990, 27 und 29 (Wahb b. Munabbih behauptet, Saras Genealogie der Tora entnommen zu haben), 40 (Ibn Qutaiba fasst zusammen, wie Sara „in der Tora" Abraham ihre Magd Hagar überlässt; vgl. Gen 16,2) sowie 42 (Ibn Kaṯīr überschreibt einen Abschnitt zur Geburt Ismaels mit der Wendung: „Die Leute der Schrift sagen ..."). Zur positiven Wertung jüdischer Traditionen im frühen Islam s. das Material in M. KISTER, *„Ḥaddithū ʿan banī isrāʾīla wa-lā ḥaraja.* A Study of an Early Tradition", *IOS* 2 (1972) 215–239.

[55] LOWIN 2006, 33f. und 52, im Rückgriff auf FIRESTONE 1990 und J. LASSNER, *Demonizing the Queen of Sheba. Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam* (Chicago 1993).

gibt Abraham seine Frau Sara aus Selbstschutz als seine Schwester aus (Gen 12,11–13 und 20,2), was den jeweiligen Herrscher veranlasst, Sara als Konkubine in seinen Palast zu verbringen. Obwohl der Koran das Ereignis nicht erwähnt, ist die Geschichte dennoch in verschiedenen Versionen in die islamische Tradition eingegangen.[56] Ein Grund hierfür mag darin bestehen, dass die Erzählung eine Erklärung dafür bietet, wie Hagar in den Besitz von Abraham und Sara gelangte, nämlich als Wiedergutmachungsgeschenk des Pharaos.[57] Zugleich scheinen islamische Gelehrte sich auch deshalb für die Begebenheit interessiert zu haben, weil sich Abrahams Behauptung, Sara sei seine Schwester, sachlich mit zwei Koranversen zusammenstellen ließ, in denen Abraham, wenn auch in ganz anderen Situationen, gleichfalls augenscheinliche Unwahrheiten äußert.[58] Ein derartiges Verhalten stand in Spannung mit der islamischen Vorstellung von der grundsätzlichen Sündlosigkeit der Propheten, und die islamische Literatur enthält verschiedene Vorschläge, wie sich die drei Aussagen Abrahams als zwar absichtlich irreführende „Anspielungen" lesen lassen, die gleichwohl keine regelrechten Lügen darstellten.[59]

Die in der frühislamischen Tradition zu beobachtende Anreicherung und Amplifizierung des Korantextes mit biblisch-haggadischen Stoffen fand spätestens seit Mitte des achten Jahrhunderts im Lichte eines scharfen Bewusstseins für die sich aus dem Korantext selbst ergebenden interpretativen und theologischen Probleme statt.[60] So warf der im Kontext von Abrahams Empfang der Sohnesverheißung stehende Vers Q 11,71 („Seine Frau stand dabei; da lachte sie und wir verkündeten ihr Isaak und nach Isaak Jakob") die Frage auf, warum das Lachen Saras hier der Sohnesverheißung – die ja laut Gen 18,10–

---

[56] FIRESTONE 1990, 31–38; BUSSE 2006, 107f. Genau wie Philon, der die „Reinheit" Saras auch nach ihrer Rettung vor dem Zugriff des Königs von Ägypten betont (*Abr*. 98; s. den Beitrag von Friederike Oertelt zu diesem Band), unterstreicht diese islamische Version, dass es zu keiner sexuellen Begegnung zwischen Sara und dem Pharao gekommen ist. Die Beschreibung des Pharaos als „Gewaltherrscher" (*ǧabbār*) erinnert an *Abr.* 90.

[57] FIRESTONE 1990, 38.

[58] Es handelt sich um Q 21,63 (wo Abraham seine Zerstörung der Götzen dem „größten von ihnen" in die Schuhe schiebt) und 37,89 (s. den folgenden Absatz). Zu der Tradition von den „drei Lügen" Abrahams, die auch in Form eines Ausspruchs Muhammads belegt ist, s. CALDER 1993, 107–109 und FIRESTONE 1990, 31–36.

[59] CALDER 1993, 107–109 und FIRESTONE 1990, 31f.

[60] Im Hintergrund dieser Aussage steht meine These, dass eine exegetische Fokussierung auf den Korantext eine sekundäre Entwicklung im frühen Islam ist; s. SINAI 2009, 161–288.

12 Anlass von Saras Lachen war – vorausgeht.[61] Eine von aṯ-Ṯaʿlabī zitierte Tradition macht u.a. im Namen des frühen Korankommentators Muqātil b. Sulaimān (gest. 767?) geltend, Saras Lachen habe sich nicht auf die Sohnesverheißung bezogen, sondern vielmehr auf die im vorhergehenden Vers (Q 11,70) geschilderte Angst Abrahams vor seinen Besuchern.[62] Tatsächlich findet sich in dem unabhängig überlieferten Korankommentar Muqātils, der frühesten erhaltenen Auslegung des gesamten Korantextes, eine entsprechende Glosse.[63] Hier wird also ein exegetisches Problem gerade nicht im Rekurs auf außerkoranisches Überlieferungsgut beantwortet, sondern in Gestalt einer Refokussierung auf den koranischen Text selbst; exemplarisch zeigt sich daran, dass für frühislamische Gelehrte nicht nur die Adaption, sondern auch die Zurückweisung biblisch-haggadischer Motive eine Option war.[64]

Ein weiteres einschlägiges Beispiel liegt in Q 37,88–93 vor. Auch dort ist der erzählerische Zusammenhang nicht unmittelbar klar. Abraham, so heißt es dort, „schaute zu den Sternen hin und sagte: ‚Mir ist ganz elend'" (Q 37,88f.); nachdem sein Volk ihm daraufhin „den Rücken kehrte" (Q 37,90), folgt eine Schilderung von Abrahams Götzenzerstörung (Q 37,91–93). Welchen Sinn hat Abrahams Äußerung hier? Aṯ-Ṯaʿlabī bietet eine Überlieferung, der zufolge der Patriarch von seinen Landsleuten aufgefordert worden sei, sie zu einem heidnischen Fest zu begleiten; er jedoch habe sich zu Boden geworfen und Fußschmerzen vorgeschützt. So habe Abraham erreicht, dass seine Begleiter ihn zurückließen, was ihm die Gelegenheit geboten habe, allein den Götzentempel seines Volkes zu betreten.[65] Einer bereits im Kommentar von Muqātil bezeugten Variante zufolge gab Abraham mit derselben Absicht vor, an der Pest zu leiden.[66] Auch

[61] S. ausführlicher REYNOLDS 2010, 87–97.

[62] FIRESTONE 1990, 57f.; BUSSE 2006, 109. Zu Muqātil s. N. SINAI, „The Qur'anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān and the Evolution of Early *Tafsīr* Literature", in: A. GÖRKE und J. PINK (Hg.), Tafsīr *and Islamic Intellectual History. Exploring the Boundaries of a Genre.* Qur'anic Studies Series 13 (Oxford 2014) 113–143.

[63] MUQĀTIL 2002, Bd. 2, 290 (zu Q 11,71).

[64] Ein weiteres Beispiel hierfür ist natürlich die Identifikation des in der koranischen Opferperikope figurierenden Abrahamsohnes mit Ismael anstatt mit Isaak, wobei aṯ-Ṯaʿlabī letztere Option ausdrücklich als eine jüdische Lüge abtut (BUSSE 2006, 124; FIRESTONE 1990, 137).

[65] BUSSE 2006, 102f.

[66] MUQĀTIL 2002, Bd. 3, 611f. (zu Q 37,89); s. auch CALDER 1993, 107f. Die Tatsache, dass die Glosse zu Q 37,89 im Kommentar Muqātils mit einem Diktum des Grammatikers al-Farrāʾ schließt, der erst 822 starb, macht es unmöglich, die gesamte Glosse in die Mitte des achten Jahrhunderts zu setzen. Es ist jedoch sehr gut denkbar, dass lediglich die al-Farrāʾ zugeschriebene Aussage späteren Datums ist, die vorangehenden Zeilen

hier ist die zugrundeliegende Dynamik offenkundig eine narrative Ausgestaltung der koranischen Abrahampassagen allein auf der Grundlage des Korantextes, mit dem Ziel, dessen Erzählverlauf maximal zu plausibilisieren.

Trotz weitreichender Anverwandlung biblischer und parabiblischer Überlieferungen weist die islamische Abrahamlegende insgesamt einen spezifisch islamischen narrativen Bogen auf, der im Einklang mit koranischen Vorgaben in Abrahams Begründung (bzw. Wiederbegründung) des Kaʿba-Heiligtums und dem anschließenden Vollzug des islamischen Wallfahrtsrituals, des *ḥaǧǧ*, kulminiert. Zwar bleibt die von den Engeln überbrachte Sohnesverheißung, wie im Koran, auf Isaak bezogen.[67] Im Anschluss hieran verschiebt sich der Schwerpunkt der islamischen Abrahamtradition jedoch nachdrücklich in Richtung auf Ismael und Mekka, indem die in Gen 21 geschilderte Verstoßung Hagars und ihres Sohnes zu einer von Abraham durchgeführten Umsiedlung wird.[68] Wie in Gen 21,10 besteht der unmittelbare Anlass für Hagars Ausscheiden aus Abrahams Familienverband in der Eifersucht Saras. Doch während Abraham in Gen 21,12f. lediglich die göttliche Anweisung empfängt, „wegen des Knaben und deiner Magd nicht verdrossen" zu sein und Saras Forderung einer Verstoßung Hagars stattzugeben, erhält Abraham in einer frühislamischen Variante der Begebenheit den göttlichen Auftrag, Hagar und ihren Sohn nach Mekka zu bringen.[69] In diesem Kontext soll Abraham seine in Q 14,37 wiedergegebene Fürbitte für die Einwohner Mekkas geäußert haben: „Unser Herr! Ich siedelte manche meiner Nachkommen in einem getreidelosen Tal bei deinem unantastbaren Haus an, unser Herr, damit sie das Gebet verrichten. So mach, dass die Herzen der Menschen sich ihnen zuneigen und versorge sie mit Früchten, auf dass sie dankbar sind!"[70] Diese islamische Umsiedlungserzählung enthält auch eine Variante von Gen 21,15–19, wo Hagar und Ismael durch einen Engel Gottes vor dem drohenden Verdursten gerettet werden. In der islamischen Version wird der Brunnen, den Hagar laut Gen 21,19 plötzlich erblickt, zur mekkanischen Zamzamquelle.[71]

Im Anschluss an die Umsiedlung Ismaels und Hagars berichtet die islamische Tradition von mehreren Besuchen, die Abraham seinem in

dagegen zum Grundbestand des Kommentars gehören. Vgl. zu einem ähnlichen Fall SINAI 2009, 170.

[67] BUSSE 2006, 109; FIRESTONE 1990, 52–59.

[68] BUSSE 2006, 109–111; FIRESTONE 1990, 61–71.

[69] BUSSE 2006, 110.

[70] BUSSE 2006, 110; FIRESTONE 1990, 64.

[71] FIRESTONE 1990, 63–66; BUSSE 2006, 109–111.

Mekka ansässigen Sohne abgestattet habe.[72] Zumindest einer Überlieferung zufolge war es ein solcher Besuch, in dessen Rahmen Abraham und Ismael auf göttlichen Befehl hin gemeinsam die Kaʿba erbauten, wie in Q 2,127 geschildert.[73] Auch Abrahams Sohnesopfer wird – wenn auch nicht einstimmig – in den Zusammenhang eines Mekkabesuchs gestellt.[74] Aṯ-Ṯaʿlabīs Einordnung dieser Tradition impliziert, dass er sie chronologisch nach dem Bau der Kaʿba anordnet. Dies ist nicht unbedingt die vom Koran selbst nahegelegte Reihenfolge, insofern der Eröffnungsvers der Koranpassage, welche die Errichtung der Kaʿba schildert, nämlich Q 2,124, auf das Sohnesopfer als ein in der Vergangenheit liegendes Geschehnis zurückzuverweisen scheint (vgl. Q 37,106).[75]

Ein Schwerpunkt der nachkoranischen islamischen Abrahamtradition liegt auf Abrahams unerschrockenem Eintreten für den Monotheismus, das ja bereits im Koran prominent ist. Der Themenkomplex beinhaltet unter anderem Abrahams in Q 6,75–79 dargestellte Bekehrung auf der Grundlage nächtlicher Himmelsbeobachtungen. Sie wird durchgängig in die Kindheit des Patriarchen gesetzt.[76] Obwohl die Szene ihren Ursprung in der frühjüdischen Tradition hat, scheint sie nach dem ersten Jahrhundert der Zeitrechnung stark an Popularität eingebüßt zu haben; nur das weiter oben erwähnte liturgische Gedicht Yose ben Yoses bildet hier eine Ausnahme. Im islamischen Mittelalter tritt die Episode dann auch in jüdischen Quellen wieder in Erscheinung, was höchstwahrscheinlich mit ihrer Rezeption in der islamischen Tradition zu erklären ist.[77] Das Beispiel illustriert, dass die islamische Adaption jüdisch-christlicher Überlieferungen wieder auf die beiden älteren Traditionen zurückwirkte: Die unwillkürliche Annahme älterer Studien, die islamische Überlieferung sei im Regelfall als Traditionsempfänger und nicht als Traditionsspender zu denken, wird in neueren Veröffentlichungen zu Recht in Frage gestellt.[78]

Der hiermit zumindest knapp umrissene islamische Erzählbestand zum Leben Abrahams bot späteren islamischen Autoren reiche Ansatzpunkte für weitergehende theologische, philosophische oder mystische Spekulationen. So finden sich im Werk des persischen Dichters Rūmī (gest. 1273) zahlreiche Bezüge auf verschiedene Episoden der Abrahamlegende, wobei Rūmī sich unter anderem für die

---

[72] Busse 2006, 111f.; Firestone 1990, 76–79.

[73] Firestone 1990, 80–82.

[74] Firestone 1990, 117–119; Busse 2006, 126–128.

[75] Sinai 2009, 136.

[76] Busse 2006, 101; Lowin 2006, 99–105.

[77] Lowin 2006, 105–116.

[78] S. den Literaturüberblick in Lowin 2006, 35–38.

allegorische Bedeutung des Feuers interessiert, in das Nimrod Abraham werfen ließ.[79] Diese in der reifen islamischen Tradition zutage tretende Tendenz zu einer allegorischen Vertiefung der Abrahamlegende weist offenkundige Parallelen zum Umgang Philons mit der biblischen Abrahamerzählung auf. Es lohnt sich deshalb, das Phänomen abschließend etwas ausführlicher zu behandeln. Ich wähle dazu die Ausführungen, die der bereits eingangs erwähnte Ibn ʿArabī etwa zwölfhundert Jahre nach Philon in seinem Werk *Die Ringsteine der Weisheit* (*Fuṣūṣ al-ḥikam*) zur koranischen Abrahamgeschichte macht. Die *Ringsteine* bestehen aus siebenundzwanzig Kapiteln, die fast alle einem bestimmten koranischen Propheten gewidmet sind,[80] wobei der Reigen der behandelten Personen von Adam bis zu Muhammad reicht. Ziel des Verfassers ist es, im Leben jeder dieser Figuren einen bestimmten Aspekt der allumfassenden göttlichen Weisheit und damit seines eigenen Lehrsystems aufzuzeigen.[81] Kapitel 5 bis 7 behandeln Abraham, Isaak und Ismael; ich beschränke mich hier auf Kapitel 5 und 6.[82]

Ibn ʿArabīs Abrahamkapitel kreist um die in Q 4,125 getroffene Aussage, Gott habe Abraham „zum *ḫalīl*" genommen. Im Hintergrund dieser Koranstelle steht Jes 41,8, wo aus göttlicher Redeperspektive von „meinem Freund Abraham" bzw. wörtlich von „Abraham, der mich liebte" (*ʾōhăḇî*) die Rede ist; in 2 Chr 20,7 findet sich dasselbe Epithet in die zweite Person übertragen. Das arabische Wort *ḫalīl*, „Freund", reflektiert offenkundig denselben Beinamen, höchstwahrscheinlich vermittelt über Gr. *philos* (vgl. Jak 2,23) und Syr. *rāḥem* (so die Wiedergabe von Jes 41,8 und 2 Chr 20,7 in der Peschitta). Islamische Gelehrten bringen das Wort *ḫalīl* üblicherweise mit dem Verb *ḫālla* + Akkusativ, „freundlichen Umgang mit jemandem pflegen", sowie dem Substantiv *ḫulla*, „Freundschaft", in Verbindung.[83] Ibn ʿArabī hingegen präsentiert gleich zu Beginn seines Kapitels eine ganz andere Etymologie, indem er *ḫalīl* von dem Verb *taḫallala*, „durchdringen", ableiten will: Abraham „wurde *ḫalīl* ge-

[79] J. RENARD, „Images of Abraham in the Writings of Jalāl ad-Dīn Rūmī", *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986) 633–640.

[80] Die Ausnahme ist Ḫālid b. Sinān (Kap. 26), der nicht im Koran erscheint.

[81] S. zu diesem Werk allg. NETTLER 2003.

[82] Ibn ʿArabī o. J., 80–90; engl. Übers.: AUSTIN 1980, 90–103.

[83] AR-RĀĠIB 2009, 291 (s. v. *ḫ-l-l*); vgl. E. W. LANE, *An Arabic-English Lexicon* (London 1865) Bd. 2, 778c, 780a und 781a. Die Anwendung dieser Ableitung auf den Koran ist plausibel: In Q 14,31 erscheint das *ḫālla* korrespondierende Verbalsubstantiv *ḫilāl* im Sinne von „freundschaftlicher Umgang", während *ḫulla* im Sinne von „Freundschaft" in Q 2,254 gebraucht wird; s. A. A. AMBROS mit S. PROCHÁZKA, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic* (Wiesbaden 2004) 91.

nannt, da er alle Eigenschaften des göttlichen Wesens durchdrang und umfasste", und zwar auf dieselbe Weise, auf welche „die Farbe das Farbige durchdringt"; alternativ sei Abrahams Beiname darauf zurückzuführen, dass „der wahrhaft Wirkliche (*al-ḥaqq*) das Sein der Form Abrahams durchdrang".[84] Für Ibn ʿArabī hat Abrahams koranisches Epithet *al-ḫalīl* also die Bedeutung „der [Gott] Durchdringende" bzw. „der [von Gott] Durchdrungene", was ihm als Ausgangspunkt für eine Reflexion über die gegenseitige Durchdringung von Gott und Welt dient. Bezeichnend für Ibn ʿArabīs virtuose Gelehrsamkeit ist dabei, dass er seine innovative Reinterpretation des Titels *al-ḫalīl* mit einem Gedichtvers stützt, der bereits in einem Koranwörterbuch aus dem elften Jahrhundert als Belegvers erscheint.[85] Insgesamt lässt sich bei dieser lexikalischen Ouvertüre durchaus eine gewisse Nähe zu den etymologischen Konstruktionen Philons (*Abr.* 57, 82, 99, 201) konstatieren.

Noch kühner ist die von Ibn ʿArabī im folgenden Kapitel vorgelegte Relektüre von Abrahams Sohnesopfer. Exegetischer Ausgangspunkt ist hier Abrahams Aussage, er habe „im Traum gesehen", dass er seinen Sohn – den Ibn ʿArabī mit Isaak identifiziert – als Schlachtopfer darbringen werde (Q 37,102). Träume sind für Ibn ʿArabī nun allerdings Produkte der Phantasie bzw. des Vorstellungsvermögens (*al-ḫayāl*) und als solche eminent deutungsbedürftig. Entsprechend stellt er fest, Abraham sei im Schlaf nicht eigentlich sein Sohn, sondern lediglich ein Widder *in Gestalt* seines Sohnes erschienen. Recht verstanden habe Gott also gar kein Sohnesopfer verlangt, sondern nur ein Tieropfer. Ibn ʿArabī liest Gottes Ausruf am Ende der Opferperikope – „Du hast das Traumgesicht für wahr gehalten" (*qad ṣaddaqta r-ruʾyā*; Q 37,105) – deshalb keineswegs als vorbehaltlose Bestätigung von Abrahams Verhalten: Gott „sagte nicht zu ihm: ‚Du hast die Wahrheit getroffen in Bezug auf das Traumgesicht (*qad ṣadaqta fī r-ruʾyā*), [nämlich] dass es deinen Sohn darstelle', denn er [Abraham] deutet es nicht, sondern hielt vielmehr am Wortsinne (*ẓāhir*) dessen, was er sah, fest, obgleich Traumgesichte der Deutung bedürfen".[86] Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern, wird so von einem heroischen Akt unbedingten Gottesgehorsams zum Anlass für eine exemplarische Belehrung über die Wichtigkeit sachgemäßer Oneirokritik.

---

[84] IBN ʿARABĪ o. J., 80; AUSTIN 1980, 91f.

[85] AR-RĀĠIB 2009, 291, wo der Vers auf Baššār b. Burd zurückgeführt wird. Das Verb ist in der zweiten Person (*taḫallalta*) zu lesen; die Übersetzung des Verses in AUSTIN 1980, 91 und NETTLER 2003, 73 ist entsprechend zu korrigieren.

[86] IBN ʿARABĪ o. J., 85f.; AUSTIN 1980, 99.

Interessant ist, dass Ibn ʿArabī auch in diesem Falle seine Neudeutung eines koranischen Textdatums unter Anspielung auf eine Komponente der ihm vorangehenden Tradition zu konstruieren scheint. Es handelt sich dabei um das Motiv von Abrahams Traummissverständnis. Die unter dem Namen von al-Kisāʾī überlieferte Sammlung von Prophetengeschichten berichtet, wie Abraham von Gott die Anweisung erhält, ein Opfer darzubringen. Abraham schlachtet zunächst einen Stier, woraufhin ihm im Traum offenbart wird, Gott verlange ein größeres Opfer. Abraham opfert sodann ein Kamel, erhält jedoch erneut den Bescheid, sein Opfer sei ungenügend, und erfährt schließlich, dass es die Opferung seines Sohnes Isaak ist, die Gott ihm abverlangt.[87] Ibn ʿArabīs Behandlung der Opferepisode invertiert diesen Verlauf vom irrtümlich als Gotteswille unterstellten Tieropfer zum eigentlich intendierten Kindesopfer: Gott begehrt lediglich ein Tieropfer, welches Abraham jedoch zunächst als Kindesopfer missversteht. Wie im Falle des oben erwähnten Gedichtverses liegt auch hier die Annahme nahe, dass Ibn ʿArabī es durchaus von seiner Leserschaft erwartet, seine kreative Umkehrung und Umwertung eines prägnanten Elements der exegetischen Überlieferung zu erkennen.

Anders als der späte Philon steht Ibn ʿArabī nicht vor der apologetischen Herausforderung, ein Publikum von Außenstehenden von der rationalen Respektabilität seiner Heiligen Schrift überzeugen zu müssen. Ibn ʿArabī schreibt für Angehörige einer islamischen Mehrheitsgesellschaft, die mit der islamischen Abrahamtradition und ihrer exegetischen Bearbeitung so gut vertraut sind, dass sie idealerweise sogar einen von ihm angeführten Gedichtvers wiedererkennen. Die Feststellung, dass seine Deutung des Sohnesopfers radikal mit gängigen Auffassungen bricht, dürfte deshalb durchaus Bestandteil der von ihm intendierten Leserwirkung sein. Wo Philon werbend glättet, legt Ibn ʿArabī es darauf an, Vertrautes in neuem, unerwartetem und auch provokantem Licht zu präsentieren. Was Philon und Ibn ʿArabī gleichwohl verbindet, ist die Tatsache, dass sie an der Abrahamgeschichte weniger als einem Bestand historischer Begebenheiten interessiert sind als an den allgemeinen Wahrheiten, auf welche diese Begebenheiten allegorisch verweisen. Wie Ibn ʿArabī belegt, bietet der vormoderne Islam reiches Anschauungsmaterial für Philons schrifthermeneutischen Ansatz.

[87] FIRESTONE 1990, 124f.

D. Anhang

Literaturverzeichnis

1. Abkürzungen

Die Abkürzungen für Reihen, Zeitschriften, die Werke Philons sowie weitere frühjüdische Schriften folgen S.M. SCHWERTNER, IATG^{3} – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben (Berlin / Boston ^{3}2014). Pagane griechisch-römische Literatur wird entsprechend dem Abkürzungsverzeichnis im „Neuen Pauly“ zitiert. Darüber hinaus werden folgende Abkürzungen verwendet:

Gen. Rab. — Y. THEODOR and CH. ALBECK (Hg.), *Midrash Bereshit Rabbah* (Jerusalem ^{2}1965); englische Übersetzung: H. FREEDMAN / M. SIMON (Hg.), *Midrash Rabbah: Translated into English with Notes, Glossary and Indices*, Bd. 1 und 2: *Genesis*, übers. von H. FREEDMAN (London 1939)

LSJ — H. G. LIDDELL / R. SCOTT / H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement* (Oxford ^{9}1996)

Q — Koran (ʿuṯmānischer Konsonantentext in der Lesung von ʿĀṣim nach seinem Schüler Ḥafṣ)

2. Ausgaben und Übersetzungen

2.1 Philon

COHN 1902 — L. COHN (Hg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. IV* (Berlin 1902)

COHN u.a. 1962 — L. COHN / I. HEINEMANN / M. ADLER / W. (H.) THEILER (Hg.), *Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung* (Berlin ^{2}1962 [Bd. 7: 1964])

COLSON 1984 — F. H. COLSON (Hg.), *Philo. With an English Translation. Vol. VI* (Cambridge, MA / London 1984; Nachdruck der Ausgabe 1935)

GOREZ 1966 — J. GOREZ, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie Vol. 20: De Abrahamo. Introduction, traduction et notes* (Paris 1966)

KRAUS REGGIANI 1979 — C. KRAUS REGGIANI (Hg.), *Filone Alessandrino: De opificio mundi – De Abrahamo – De Josepho. Analisi critiche, testi tradotti e commentati* (Roma 1979)

LANG 2017 — B. LANG (Hg.) *Philo von Alexandria: Das Leben des Politikers oder Über Joseph. Eine philosophische Erzählung.* Kleine Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur (Göttingen 2017)

NIEHOFF / FELDMEIER 2017 — M. R. NIEHOFF / R. FELDMEIER (Hg.), *Abrahams Aufbruch. Philon von Alexandria, De migratione Abrahami.* SAPERE 30 (Tübingen 2017)

SIEGERT 1988 — F. SIEGERT, *Philon von Alexandrien: Über die Gottesbezeichnung „wohltätig verzehrendes Feuer“ (*De Deo*). Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar.* WUNT 46 (Tübingen 1988)

2.2 Andere Quellentexte

AR-RĀĠIB 2009 — AR-RĀĠIB AL-IṢFAHĀNĪ, *Mufradāt alfāẓ al-Qurʾān*, hg. v. Ṣ. ʿA. Dāwūdī (Damaskus / Beirut 2009)

AUSTIN 1980 — IBN AL-'ARABI, *The Bezels of Wisdom*, übers. v. R. W. J. Austin (New York 1980)

FLACH 1991 — D. FLACH, *Die sogenannte Laudatio Turiae. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar.* TzF 58 (Darmstadt 1991)

HIRSCH-LUIPOLD / FELDMEIER / HIRSCH / KOCH / NESSELRATH 2005 — R. HIRSCH-LUIPOLD / R. FELDMEIER / B. HIRSCH / L. KOCH / H.-G. NESSELRATH (Hg.), *Die Bildtafel des Kebes. Allegorie des Lebens.* SAPERE 8 (Darmstadt 2005)

IBN ʿARABĪ O. J. — MUḤYĪ AD-DĪN IBN ʿARABĪ, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, hg. v. A. ʿAfīfī (Beirut o. J.)

MUQĀTIL 2002 — MUQĀTIL B. SULAIMĀN, *Tafsīr Muqātil b. Sulaimān*, hg. v. ʿA. M. Šiḥāta (Beirut 2002)

NESSELRATH 2009 — H.-G. NESSELRATH (Hg.), *Cornutus: Die Griechischen Götter. Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen.* SAPERE 14 (Tübingen 2009)

REINMUTH 2009 — E. REINMUTH (Hg.), *Joseph und Aseneth.* SAPERE 15 (Tübingen 2009)

SIEGERT 2008 — F. SIEGERT (Hg.), *Flavius Josephus: Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem). Bd. I: Erstmalige Kollation der gesamten Überlieferung (griechisch, lateinisch, armenisch), literarkritische Analyse und deutsche Übersetzung*. Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 6/1 (Göttingen 2008)

3. Sekundärliteratur

AALDERS 1969 — G. J. D. AALDERS, „ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ“, in: P. STEINMETZ (Hg.), *Politeia und Res publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike*. Palingenesia 4 (Wiesbaden 1969) 315–329

ALESSE 2008 — F. ALESSE (Hg.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Studies in Philo of Alexandria 5 (Leiden / Boston 2008)

ALEXANDRE 1998 — M. ALEXANDRE Jr., „The power of allegorical interpretation in Philo's *De Abrahamo* 107–132“, *Euphrosyne* 26 (1998) 35–48

AMIR 1983 — Y. AMIR, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*. FJCD 5 (Neunkirchen-Vluyn 1983)

AMIR 1994 — Y. AMIR, „The Transference of Greek Allegories to Biblical Motifs in Philo“, in: F. E. GREENSPAHN / E. HILGERT / B. L. MACK (Hg.), *Nourished with Peace. Studies in Hellenistic Judaism in Memory of Samuel Sandmel* (Chico, CA 1994) 15–25

AUERBACH 1973 — E. AUERBACH, „‚Figura'", in: P. SMITH (Hg.), *Scenes from the Drama of European Literature.* Theory and history of literature 9 (Gloucester, MA 1973) 11–76

AUNE 1983 — D. E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, MI 1983)

BEHRENDS / SELLERT 1995 — O. BEHRENDS / W. SELLERT (Hg.), *Nomos und Gesetz. Ursprünge und Wirkungen des griechischen Gesetzesdenkens*. AAWG.PH (Göttingen 1995)

BIRNBAUM 2010 — E. BIRNBAUM, „Exegetical Building Blocks in Philo's Interpretation of the Patriarchs", in: P. WALTERS (Hg.), *From Judaism to Christianity: Tradition and Transition (FS T.H. Tobin).* NT.S 136 (Leiden / Boston 2010) 69–92

BITTRICH 2012 — U. BITTRICH, „Abraham, Isaak, Jakob. Die drei Formen des Weisheitserwerbs bei Philo von Alexandrien und ihre Wurzeln in der aristotelischen Ethik", in: M. HIRSCHBERGER (Hg.), *Jüdisch-hellenistische Literatur in ihrem interkulturellen Kontext* (Frankfurt a.M. u.a. 2012) 73–87

BLOOMFIELD 1943 — M. W. BLOOMFIELD, „A Source of Prudentius' Psychomachia", *Spec.* 18 (1943) 87–90

BÖHM 2005 — M. BÖHM, *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum*. BZNW 128 (Berlin / New York 2005)

BONAZZI 2008 — M. BONAZZI, „Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age", in: ALESSE 2008, 233–251

BORGEN 1997 — P. BORGEN, *Philo of Alexandria. An Exegete for his Time*. NT.S 86 (Leiden / New York / Köln 1997)

BRAGINSKAYA 2012 — N. BRAGINSKAYA, „*Joseph and Aseneth* in Greek Literary History: The Case of the 'First Novel'", in: M. P. F. PINHEIRO / J. PERKINS / R. PERVO (Hg.), *The Ancient Novel and Early Christian and Jewish Narrative: Fictional Intersections.* Ancient Narrative Supplementum 16 (Groningen 2012) 79–105

BRAUN 1934 — M. BRAUN, *Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung*. FSRKA 6 (Frankfurt a.M. 1934)

BREHIER 1950 — É. BREHIER, *Les ideés philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris 1950)

BUSSE 2006 — H. BUSSE, *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern: Qiṣaṣ al-anbiyāʾ oder ʿArāʾis al-maǧālis von Abū Iṣḥāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm aṯ-Ṯaʿlabī.* Diskurse der Arabistik 9 (Wiesbaden 2006)

CALDER 1993 — N. CALDER, „Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr. Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham", in: G. R. HAWTING / A. A. SHAREEF (Hg.), *Approaches to the Qurʾān* (London 1993) 101–140

CALVERT-KOYZIS 2004 — N. CALVERT-KOYZIS, *Paul, Monotheism and the People of God: The Significance of Abraham Traditions for Early Judaism and Christianity.* JSNTS 273 (London / New York 2004)

CHADWICK 1966 — H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen* (Oxford 1966)

CHESNUTT 1995 — R. D. CHESNUTT, *From Death to Life. Conversion in Joseph and Aseneth.* JSPES 16 (Sheffield 1995)

CLASSEN 1979 C. J. CLASSEN, „Der platonisch-stoische Kanon der Kardinaltugenden bei Philon, Clemens Alexandrinus und Origenes", in: A. M. RITTER (Hg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. FS C. Andresen* (Göttingen 1979) 68–88

CONWAY 2003 C. M. CONWAY, „Gender and Divine Relativity in Philo of Alexandria", *JSJ* 34 (2003) 471–491

DIHLE 1968 A. DIHLE, *Der Kanon der zwei Tugenden.* VAFLNW.G 144 (Köln / Opladen 1968)

DILLERY 2005 J. DILLERY, „Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Authority", in: S. L. JOHNSTON / P.-T. STRUCK (Hg.), *Mantikê: Studies in Ancient Divination.* RGRW 155 (Leiden / Boston 2005) 167–231

DILLON 1977 J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism, 80 B. C. to A. D. 220* (London 1977)

DUFF 1999 T. E. DUFF, Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice (Oxford 1999)

EBNER 2012 M. EBNER, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I.* GNT 1,1 (Göttingen 2012)

EISEN u.a. 2013 U. E. EISEN / C. GERBER / A. STANDHARTINGER (Hg.), *Doing gender, doing religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*. WUNT 302 (Tübingen 2013)

EL MANSY 2015 A. EL MANSY, *Exogame Ehen. Die traditionsgeschichtlichen Kontexte der paulinischen Position.* BWANT 206 (Stuttgart 2015)

FELDMEIER 2005 R. FELDMEIER, „*Paedeia salvatrix*: Zur Anthropologie und Soteriologie der *Tabula Cebetis*" in: HIRSCH-LUIPOLD / FELDMEIER / HIRSCH / KOCH / NESSELRATH 2005, 149–163

FELDMEIER 2014 R. FELDMEIER, *Der Höchste. Studien zur hellenistischen Religionsgeschichte und zum biblischen Gottesglauben.* WUNT 330 (Tübingen 2014)

FIRESTONE 1990 R. FIRESTONE, *Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis* (New York 1990)

GELJON 2010 A. C. GELJON, „Philo's Interpretation of Noah", in: M. E. STONE / A. ARMIHAY / V. HILLED (Hg.), *Noah and His Book(s)*. EJIL 28 (Atlanta, GA 2010) 183–191

GNILKA 1963 C. GNILKA, *Studien zur Psychomachie des Prudentius*. KPS 27 (Wiesbaden 1963)

GOODENOUGH 1933 E. R. GOODENOUGH, „Philo's Exposition of the Law and His De Vita Mosis", *HTR* 26 (1933) 109–125

GOODENOUGH ²1962 E. R. GOODENOUGH, *An Introduction to Philo Iudaeus* (Oxford ²1962)

GOODMAN u.a. 2010 M. GOODMAN / G. H. VAN KOOTEN / J. T. A. G. M. VAN RUITEN (Hg.), *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*. Themes in Biblical Narrative 13 (Leiden 2010)

GRAF 2009 F. GRAF, *Apollo.* Gods and Heroes of the Ancient World (London u.a. 2009)

GRAVER 2008 M. GRAVER, „Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic ΠΡΟΠΑΘΕΙΑΙ", in: ALESSE 2008, 197–221

GRUEN 2002 E. S. GRUEN, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition.* Hellenistic culture and society 30 (Berkeley / London 2002)

GUNKEL u.a. 2014 H. GUNKEL / R. HIRSCH-LUIPOLD / J. R. LEVISON, „Plutarch and Pentecost: An Exploration in Interdisciplinary Collaboration“, in: J. FREY / J.R. LEVISON (Hg.), *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity: Multidisciplinary Perspectives.* Ekstasis 5 (Boston / Berlin 2014) 63–94

HADAS-LEBEL 2012 M. HADAS-LEBEL, *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora*. Studies in Philo of Alexandria 7 (Leiden / Boston 2012)

HÄGG 2012 T. HÄGG, The *Art of Biography in Antiquity* (Cambridge 2012)

HAHN 1993 F. HAHN, „Die Gestalt Abrahams in der Sicht Philos“, in: F. HAHN / F.-L. HOSSFELD / H. JORISSEN / A. NEUWIRTH (Hg.), *Zion. Ort der Begegnung. FS L. Klein*. BBB 90 (Bodenheim 1993) 203–215

HAWORTH 1980 K. R. HAWORTH, *Deified Virtues, Demonic Vices and Descriptive Allegory in Prudenius' Psychomachia* (Amsterdam 1980)

HAY 1979–1980 D. M. HAY, „Philo's References to Other Allegorists“, *StPhilo* 6 (1979–1980) 41–75

HIRSCH 2005 B. HIRSCH, „Personifikationen in der *Tabula Cebetis* und in der antiken Bildkunst“, in: HIRSCH-LUIPOLD / FELDMEIER / HIRSCH / KOCH / NESSELRATH 2005, 164–182

HIRSCH-LUIPOLD 2005 R. HIRSCH-LUIPOLD, „Einleitung“, in: HIRSCH-LUIPOLD / FELDMEIER / HIRSCH / KOCH / NESSELRATH 2005, 11–37

HIRZEL 1903 R. HIRZEL, „ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ“, *ASGW.PH* 20 (Leipzig 1903) 3–100

HORSLEY 1978 R. A. HORSLEY, „The Law of Nature in Philo and Cicero“, *HTR* 71 (1978) 35–59

HUGHES 2012 A. HUGHES, *Abrahamic Religions. On the Uses and Abuses of History* (Oxford 2012)

HUMPHREY 2000 E. M. HUMPHREY, *Joseph und Aseneth*. Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha (Sheffield 2000)

KAISER 2015 O. KAISER, *Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung*. FRLANT 259 (Göttingen / Bristol 2015)

KAISER 2017 O. KAISER, *Studien zu Philo von Alexandrien. Herausgegeben von Markus Witte unter Mitarbeit von Sina Hofmann*. BZAW 501 (Berlin / Boston 2017)

KAMESAR 2009 A. KAMESAR (Hg.), *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge 2009)

KAMESAR 2009a A. KAMESAR, „Biblical Interpretation in Philo“, in: KAMESAR 2009, 60–91

KLAUCK 2009 H.-J. KLAUCK, „Allegorische Exegese im Frühjudentum und Urchristentum“, in: NESSELRATH 2009, 179–205

KRÄMER 1983 H.-J. KRÄMER, „Die Ältere Akademie“, in: H. FLASHAR (Hg.) *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Die Philosophie der Antike 3 (Basel / Stuttgart 1983) 1–174

KREUZ 2010 G. E. KREUZ, „Raum und Nichts. Zur Konzeption der Psychomachie des Prudentius“, in: V. ZIMMERL-PANAGL / D. WEBER (Hg.), *Text und Bild. Tagungsbeiträge*. DÖWW.PH, Sitzungsberichte 813. VKCLK 30 (Wien 2010) 237–254

KUGEL 1988 J. L. KUGEL, *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era* (Harvard, MA 1998)

KULLMANN 1995 W. KULLMANN, „Antike Vorstufen des modernen Begriffs des Naturgesetzes“, in: BEHRENDS / SELLERT 1995, 36–111

KULLMANN 2010 — W. KULLMANN, *Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, besonders der Stoa. Eine Begriffsuntersuchung*. Philosophie der Antike 30 (Stuttgart 2010)

LANG 2017a — B. LANG, „Einführung", in: LANG 2017, 7–41

LANZINGER 2016 — D. LANZINGER, *Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel"? Paulinische Schriftauslegung im Kontext antiker Allegorese*. NTOA / StUNT 112 (Göttingen 2016)

LEVISON 1995 — J. R. LEVISON, „Inspiration and the Divine Spirit in the Writings of Philo Judaeus", *JSJ* 26 (1995) 271–323

LEVISON 2002 — J. R. LEVISON, *The Spirit in First Century Judaism* (Boston, MA 2002)

LÉVY 2009 — C. LÉVY, „Philo's Ethics", in: KAMESAR 2009, 146–171

LIVNEH 2016 — A. LIVNEH, „Jewish Traditions and Familial Roman Values in Philo's *De Abrahamo* 245–254", *HTR* 109 (2016) 536–549

LOWIN 2006 — SH. LOWIN, *The Making of a Forefather. Abraham in Islamic and Jewish Exegetical Narratives*. Islamic History and Civilization 65 (Leiden 2006)

MANSFELD 1988 — J. MANSFELD, „Philosophy in the service of Scripture. Philo's exegetical strategies", in: J. M. DILLON / A. A. LONG (Hg.), *The Question of „Eclecticism"*. Studies in Later Greek Philosophy, Hellenistic Culture and Society 3 (Berkeley / Los Angeles 1988) 70–102

MARTENS 1994 — J. W. MARTENS, „Nomos Empsychos in Philo and Clement of Alexandria", in: W. E. HELLEMAN (Hg.), *Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response Within the Greco-Roman World* (Lanham / New York / London 1994) 323–338

MARTENS 2003 — J W. MARTENS, *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*. Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean Antiquity 2 (Boston / Leiden 2003)

MATTILLA 1996 — S. L. MATTILLA, „Wisdom, Sense Perception, Nature, and Philo's Gender Gradient", *HTR* 89 (1996) 103–129

MOMIGLIANO 1993 — A. MOMIGLIANO, *The Development of Greek Biography* (Cambridge (MA) / London 1993)

MÜHLING 2011 — A. MÜHLING, *„Blickt auf Abraham, euren Vater". Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels*. FRLANT 236 (Göttingen 2011)

NAJMAN 2010 — H. NAJMAN, *Past Renewals. Interpretative Authority, Renewed Revelation and the Quest for Perfection in Jewish Antiquity*. JSJ.S 53 (Leiden / Boston 2010)

NAJMAN 2010a — H. NAJMAN, „The Law of Nature and the Authority of Mosaic Law", in: NAJMAN 2010, 87–106

NAJMAN 2010b — H. NAJMAN, „A Written Copy of the Law of Nature: An Unthinkable Paradox?", in: NAJMAN 2010, 107–118

NETTLER 2003 — R. L. NETTLER, *Sufi Metaphysics and Qurʾānic Prophets. Ibn ʿArabī's Thought and Method in the Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Cambridge 2003)

NIEHOFF 1999 — M. R. NIEHOFF, „Jewish Identity and Jewish Mothers. Who was a Jew according to Philo?", *SPhiloA* 11 (1999) 31–54

NIEHOFF 2001 — M. NIEHOFF, *Philo on Jewish Identity and Culture*. TSAJ 86 (Tübingen 2001)

NIEHOFF 2004 — M. R. NIEHOFF, „Mother and Maiden, Sister and Spouse: Sarah in Philonic Midrash", *HTR* 97 (2004) 413–444

NIEHOFF 2011 — M. R. NIEHOFF, *Jewish Exegesis and Homeric scholarship in Alexandria* (Cambridge / New York 2011)

NIEHOFF 2012 — M. R. NIEHOFF (Hg.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. JSRC 16 (Leiden / Boston 2012)

NIEHOFF 2017 — M. R. NIEHOFF, „Einführung in die Schrift", in: NIEHOFF / FELDMEIER 2017, 3–26

NIEHOFF 2018 — M. R. NIEHOFF, *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography.* The Anchor Yale Bible Reference Library (New Haven (CT) / London 2018)

NIEHOFF / LEVINSON 2019 — M. R. NIEHOFF / J. LEVINSON (Hg.), *Self, Self-Fashioning and Individuality in Late Antiquity* (Tübingen 2019)

NIEMAND 2018 — Ch. NIEMAND, „Teilhabe an der Bildgestalt des Sohnes. Die paulinische εἰκών-Christologie (2 Kor 3,18; 4,4; 4,6; Röm 8, 29) und ihre Kontexte", in: G. HÄFNER / K. HUBER / S. SCHREIBER (Hg.) *Kontexte Neutestamentlicher Christologien*. QD 292 (Freiburg / Basel / Wien 2018) 9–59

NIKIPROWETZKY 1977 — V. NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d' Alexandrie*. ALGHJ 11 (Leiden 1977)

NOLLÉ 1987 — J. NOLLÉ, „Südkleinasiatische Losorakel in der römischen Kaiserzeit: A. S. Hall zum Gedenken", *AW* 18 (1987) 41–49

NUGENT 1985 — S. G. NUGENT, *Allegory and poetics: the structure and imagery of Prudentius' "Psychomachia"*. Studien zur klassischen Philologie 14 (Frankfurt a.M. u.a. 1985)

OERTELT 2015 — F. OERTELT, *Herrscherideal und Herrschaftskritik bei Philo von Alexandria. Eine Untersuchung am Beispiel seiner Josephsdarstellung in De Josepho und De somniis II*. Studies in Philo of Alexandria 8 (Leiden / Boston 2015)

OESTERHELD 2008 — C. OESTERHELD, *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen. Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit.* Hyp. 174 (Göttingen 2008)

PEARCE 2012 — S. PEARCE, *The Land of the Body. Studies in Philo's Representation of Egypt.* WUNT 208 (Tübingen 2007)

PRIESSING 1929 — A. PRIESSING, „Die literarische Form der Patriarchenbiographien des Philon von Alexandrien", *MGWJ* 73 (1929) 143–155

RAMELLI 2006 — I. RAMELLI, *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica.* Memorie dell'Istituto italiano per gli studi filosofici 34 (Neapel 2006)

REYNOLDS 2010 — G. S. REYNOLDS, *The Qurʾān and Its Biblical Subtext* (Abingdon 2010)

RIEDWEG 1987 — C. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. UALG 26 (Berlin / New York 1987)

ROSENBERG 2001 — V. ROSENBERGER, *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte* (Darmstadt 2001)

ROYSE 2009 — J. R. ROYSE, „The Works of Philo", in: KAMESAR 2009, 32–64

RUNIA 1984 — D. T. RUNIA, „The Structure of Philo's Allegorical Treatises: A Review of Two Recent Studies and Some Additional Comments", *VigChr* 38 (1984) 209–259. Wiederabgedruckt in RUNIA 1990, Kap. IV

RUNIA 1986 D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. PhAnt 44,2. Ausgabe (Leiden 1986)

RUNIA 1987 D. T. RUNIA, „Further Observations on the Structure of Philo's Allegorical Treatises", *VigChr* 41 (1987) 105–138. Wiederabgedruckt in RUNIA 1990, Kap. V

RUNIA 1990 D. T. RUNIA, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria.* CStS 332 (Aldershot 1990)

RUNIA 1993 D. T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Jewish traditions in early Christian Literature 3 (Minneapolis 1993)

RUNIA 2004 D. T. RUNIA, „Etymology as an Allegorical Technique in Philo of Alexandria", *SPhiloA* 16 (2004) 101–121

SANDMEL 1979 S. SANDMEL, *Philo of Alexandria. An Introduction* (New York / Oxford 1979)

SCARDIGLI 1995 B. SCARDIGLI (Hg.), *Essays on Plutarch's Lives* (Oxford 1995)

SHANZER 1989 D. SHANZER, „Allegory and Reality: Spes, Victoria and the Date of Prudentius's Psychomachia", *Illinois Classical Studies* 14 (1989) 347–363

SIEGERT 1996 F. SIEGERT, „Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style", in: M. SÆBØ (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300). In Co-operation with Chris Brekelmans and Menahem Haran. Part I: Antiquity* (Göttingen 1996) 130–198

SINAI 2009 N. SINAI, *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation.* Diskurse der Arabistik 16 (Wiesbaden 2009)

SINAI 2017 N. SINAI, *The Qur'an. A Historical-Critical Introduction* (Edinburgh 2017)

SLY 1990 D. I. SLY, *The Perception of Women in the Writings of Philo of Alexandria*, BJS 209 (Atlanta, GA 1990)

SMITH 1976 M. SMITH, *Prudentius'* Psychomachia. *A Reexamination* (Princeton, NJ 1976)

SONNABEND 2002 H. SONNABEND, *Geschichte der antiken Biographie. Von Isokrates bis zur Historia Augusta* (Stuttgart / Weimar 2002)

SORABJI 2006 R. SORABJI, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death* (Chicago 2006)

SPEYER 1988 H. SPEYER, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Hildesheim ²1988)

STADTER 2014 P. A. STADTER, *Plutarch and his Roman Readers* (Oxford 2014)

STANDHARTINGER 2006 A. STANDHARTINGER, „Eusebeia in den Pastoralbriefen. Ein Beitrag zum Einfluss römischen Denkens auf das entstehende Christentum", *NT* 48 (2006) 51–82

STERLING 2006 G. E. STERLING, „‚The Queen of the Virtues': Piety in Philo of Alexandria", *SPhiloA* 18 (2006) 103–123

STERLING 2012 G. E. STERLING, „‚Prolific in Expression and Broad in Thought': Internal References to Philo's Allegorical Commentary and Exposition of the Law", *Euphrosyne* 40 (2012) 55–76

STERLING 2012a G. E. STERLING, „The Interpreter of Moses: Philo of Alexandria and the Biblical Text", in: M. HENZE (Hg.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism* (Grand Rapids, MI 2012) 415–435

STUDER 1991 B. STUDER, „Hoffnung. B. Nichtchristlich. C. Christlich", in: *RAC* XV (1991) 1161–1244

TERMINI 2006 — C. TERMINI, „The Historical Part of the Pentateuch According to Philo of Alexandria: Biography, Genealogy, and the Philosophical Meaning of the Patriarchal Lives", in: N. CALDUCH-BENAGES / J. LIESEN (Hg.), *History and Identity. How Israel's Later Authors Viewed Its Earlier History*. DCL.Y 2006 (Berlin 2006) 265–295

THESLEFF 1965 — H. THESLEFF, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. AAAbo 30,1 (Åbo 1965)

TIMMERS 2014 — F. TIMMERS, „Philo of Alexandria's Understanding of πνεῦμα in Deus 33–50", in: FREY / LEVISON 2014

TOBIN 1997 — T. H. TOBIN, „Philo and the Sibyl. Interpreting Philo's Eschatology", *SPhiloA* 9 (1997) 84–103

VAN DEN HOEK 2004 — A. VAN DEN HOEK, „Etymologizing in a Christian Context: The Techniques of Clement and Origen", *SPhiloA* 16 (2004) 122–168

VAN KOOTEN 2010 — G. H. VAN KOOTEN, „Ancestral, Oracular and Prophetic Authority: 'Scriptural Authority' According to Paul and Philo", in: M. POPOVIĆ (Hg.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*. JSJ.S 141 (Leiden / Boston 2010) 267–308

VOGEL 2009 — M. VOGEL, „Einführung in die Schrift" in: REINMUTH 2009, 3–31

WEISSER 2012 — Sh. WEISSER, „Why Does Philo Criticize the Stoic Ideal of Apatheia in *On Abraham* 257? Philo and Consolatory Literature", *CQ* 62 (2012) 242–259

WETZ 2010 — C. WETZ, *Eros und Bekehrung. Anthropologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu „Joseph und Aseneth"*. NTOA/StUNT 87 (Göttingen 2010)

WHITE 2004 — L. M. WHITE, „Introduction", *SPhiloA* 16 (2004) 96–100

WOLFSON 1947 — H. A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., SGPS 2 (Cambridge, MA 1947)

WOSCHITZ 1979 — K. M. WOSCHITZ, *Elpis – Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs* (Wien u.a. 1979)

ZIEGLER 1964 — K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia* (Stuttgart 1964)

Stellenregister (in Auswahl)

Namens- und Sachregister

Die Autoren dieses Bandes

Dr. Matthias Adrian ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei Prof. Dr. Rainer Kampling am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin im Bereich Biblische Theologie/Neues Testament. Seine Forschungsinteressen liegen im Bereich der sozial- und religionsgeschichtlichen Exegese. U.a. befasste er sich mit verschiedenen Formen sozialen Austausches in der Antike und ihrem Einfluss auf das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte. Derzeit bereitet er seine Habilitation zu Prophetie in den Paulusbriefen vor.

Schriftenauswahl: *Mutuum date nihil desperantes (Lk 6,35) – Reziprozität bei Lukas.* NTOA / StUNT 119 (Göttingen 2019).

Prof. Dr. Maximilian Forschner war von 1982 bis 1985 Ordinarius für Philosophie an der Universität Osnabrück/Abteilung Vechta, von 1985 bis 2008 Ordinarius für Philosophie an der Universität Erlangen-Nürnberg; er ist seit 2008 Emeritus. Seine Forschung und Publikationen betreffen die Epochen der Antike, des Hochmittelalters und der Aufklärung; systematisch zentrieren sie sich auf Fragen der Anthropologie, Ethik, Rechts- und Sozialphilosophie.

Schriftenauswahl: *Die stoische Ethik* (Darmstadt ^{2}1995); *Platon Werke. Übersetzung und Kommentar Bd. I 1: Euthyphron* (Göttingen 2013); *Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik* (Darmstadt 2018).

Dr. Daniel Lanzinger ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Neutestamentlichen Seminar der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. In seinen Forschungen beschäftigt er sich vor allem mit der zeit- und religionsgeschichtlichen Verortung neutestamentlicher Texte. Ein besonderes Interesse gilt dabei antiken Methoden der Schriftauslegung (u.a. bei Philon und Paulus). Derzeit arbeitet er an einem Habilitationsprojekt mit dem Arbeitstitel „Der Ratschluss Gottes im lukanischen Doppelwerk".

Schriftenauswahl: *Ein „unerträgliches philologisches Possenspiel"? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese.* NTOA / StUNT 112 (Göttingen 2016).

Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath ist Ordentlicher Professor für Klassische Philologie (Gräzistik) an der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der attischen Komödie, der griechischen Geschichtsschreibung (vor allem Herodot), der Zweiten Sophistik (vor allem Lukian) und der Spätantike.

Schriftenauswahl: *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar* (Berlin / New York 1985); *Die attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte* (Berlin / New York 1990); *Platon und die Erfindung von Atlantis* (Leipzig / München 2002); *Platon. Kritias. Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 2006); *Libanios. Zeuge einer schwindenden Welt* (Stuttgart 2012); *Iulianus Augustus. Opera* (Berlin / Boston 2015); *Herodot. Historien. Neu übersetzt, herausgegeben und erläutert* (Stuttgart 2017).

Prof. Dr. Maren R. Niehoff ist Max Cooper Professor of Jewish Thought an der Hebräischen Universität Jerusalem. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen Philon von Ale-

xandria und das hellenistische Judentum, das frühe Christentum in seinem Verhältnis zum Judentum und die rabbinische Bibelinterpretation.

Schriftenauswahl: *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature* (Leiden 1992); *Philo on Jewish Identity and Culture.* TSAJ 86 (Tübingen 2001); *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria* (Cambridge / New York 2011); *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography* (New Haven, CT 2017; deutsche Übersetzung: Tübingen 2019).

Dr. Friederike Oertelt ist Wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl Neues Testament an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau. Ihre Forschungsinteressen liegen im Bereich der jüdisch-hellenistischen Literatur, sozialwissenschaftlichen Zugängen zum Neuen Testament und der Geschlechterforschung. Zurzeit arbeitet sie an ihrer Habilitationsschrift mit dem Arbeitstitel „Macht-Konflikte in der Apostelgeschichte".

Schriftenauswahl: *Herrschaftsideal und Herrschaftskritik bei Philo von Alexandria. Eine Untersuchung am Beispiel seiner Josephsdarstellung in De Josepho und De somniis II.* Studies in Philo of Alexandria 8 (Leiden 2014).

Dr. Simone Seibert ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Forschungs- und Editionsprojekt SAPERE, das von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen getragen und von der Theologischen Fakultät der Georg-August Universität Göttingen verwaltet wird. Ihre Forschungsinteressen liegen neben der kaiserzeitlichen Religionsgeschichte im Bereich der antiken Mythologie, Elegie, Brieftheorie, Exilliteratur und Narratologie. Sie arbeitet an einer Habilitationsschrift über die *Dialogi* von Gregor dem Großen.

Schriftenauswahl: *Ovids verkehrte Exilwelt. Spiegel des Erzählers – Spiegel des Mythos – Spiegel Roms.* BzA 335 (Berlin / München / Boston 2014); „Antike Brieftheorie" und „Exilbrief" in: *Handbuch Brief: Antike* (erscheint 2021).

Prof. Dr. Nicolai Sinai ist Professor für Islamwissenschaft an der Orientalistischen Fakultät der Universität Oxford und Fellow von Pembroke College. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die historisch-kritische Koranwissenschaft, die islamische Koranexegese sowie die Geschichte des philosophischen und theologischen Denkens im islamischen Kulturraum.

Schriftenauswahl: *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation* (Wiesbaden 2009); *The Qur'an. A Historical-Critical Introduction* (Edinburgh 2017); *Der Koran. Eine Einführung* (Stuttgart 2017).